الدِّرَاسَاتُ اللُّغَوِيَّةُ وَالنَّحْوِيَّةُ
فِي مُؤَلَّفَاتِ
شَيْخِ الإِسْلَامِ ابْنِ تَيْمِيَّةَ
وأثرها في استنباطِ الأحكامِ الشرعيَّةِ

تأليف
د. هادي أحمد فرحان الشجيري

دار البشائر الإسلامية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ ۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: ٢٨٦]

صدق الله العظيم

الدِّراساتُ اللُّغَوِيَّةُ والنَّحْوِيَّةُ

في مُؤَلَّفاتِ

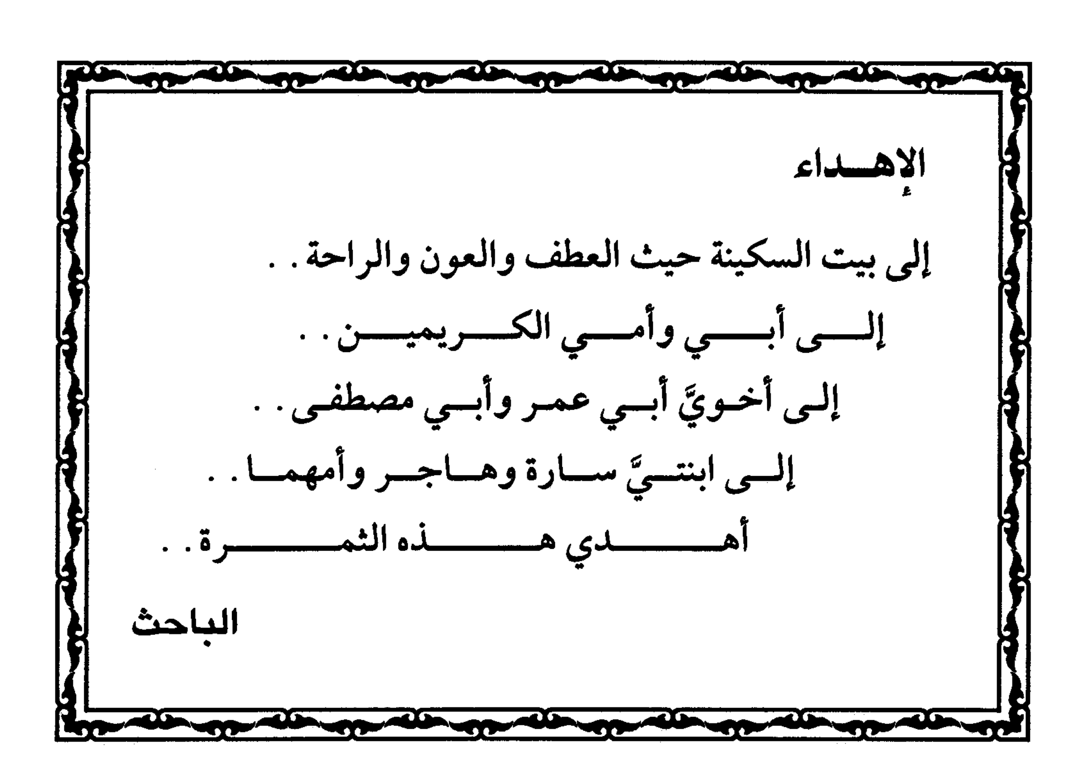
شيخ الإسلام ابن تيميّة

وأثرها في استنباط الأحكام الشرعيّة

هذا الكتاب في الأصل أطروحة نال بها المؤلف درجة الدكتوراه من كلية الآداب جامعة بغداد بتقدير ممتاز، وذلك في ٢٩/ ٤/ ٢٠٠٠م.

الطبعة الأولى
١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م

دار البشائر الإسلامية
للطباعة والنشر والتوزيع هاتف: ٧٠٢٨٥٧ - فاكس: ٩٦١١/٧٠٤٩٦٣..
بيروت - لبنان ص.ب: ١٤/٥٩٥٥
e-mail:
bashaer@cyberia.net.lb



الإهـــداء

إلى بيت السكينة حيث العطف والعون والراحة . .

إلــى أبــي وأمــي الكــريميــن . .

إلـى أخـويَّ أبـي عمر وأبـي مصطفى . .

إلــى ابنتــيَّ ســارة وهــاجـر وأمهمــا . .

أهـــدي هـــذه الثمـــرة . .

الباحث

أشهد أن الاطروحة الموسومة ﴿البحث اللغوي والنحوي عند ابن تيميّة ت٧٢٨هـ﴾ التي اعدها الطالب ﴿هادي احمد فرحان﴾ جرت تحت إشرافي في قسم اللغة العربية في كلية الآداب في جامعة بغداد ، وهي جزء من متطلبات نيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية .

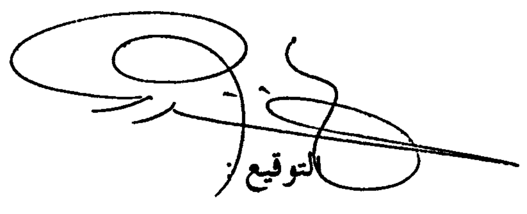
التوقيع:

الدكتورة خولة تقي الدين الهلالي

(المشرفة)

١/٣/٢٠٠٠

بناء على التوصيات المتوفرة أرشح هذه الاطروحة للمناقشة .



التوقيع :

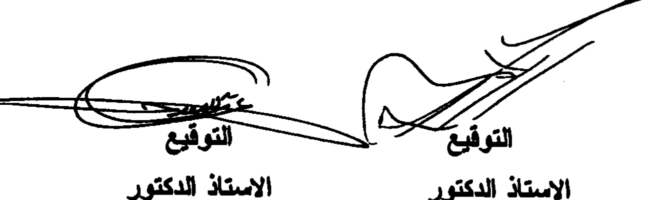
الدكتور عناد غزوان

رئيس قسم اللغة العربية

التاريخ : ١/٣/٢٠٠٠

الوثيقة الأولى

نشهد نحن أعضاء لجنة المناقشة ، أننا قد اطلعنا على الأطروحة الموسومة ﴿ البحث اللغوي والنحوي عند ابن تيمية ت (٧٢٨هـ) ﴾ ، وقد ناقشنا الطالب: (هادي أحمد فرحان الشجيري) في محتوياتها ، وفيما له تعلق بها ، ونعتقد بأنها جديرة بالقبول لنيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها بتقدير (امتياز) .



التوقيع	التوقيع	التوقيع
الاستاذة الدكتورة	الاستاذ الدكتور	الاستاذ الدكتور
خديجة عبد الرزاق الحديثي	رشيد عبد الرحمن العبيدي	عبد الرزاق عبد الرحمن السعدي
رئيسة	عضواً	عضواً

التوقيع	التوقيع	التوقيع
الاستاذ الدكتور	الاستاذ	أ. م. الدكتورة
ماهر مهدي هلال التكريتي	عبد الحميد حمد العبيدي	خولة تقي الدين الهلالي
عضواً	عضواً	(المشرفة) عضوة

صدقت من مجلس كلية الآداب في جامعة بغداد

التوقيع

الاستاذ الدكتور

نزار عبد اللطيف الحديثي

عميد كلية الاداب

التأريخ : ٣/٥/٢٠٠٠م

الوثيقة الثانية



بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

بسم الله دائمًا نبدأ، وبه نستعين، وعليه نتوكل، يا ربنا لك الحمد أولاً وآخرًا وظاهرًا وباطنًا، أنت أهل الثناء والمجد سبحانك لا نحصي ثناء عليك . . .

مهمـا رسمنـا فـي جـلالـك أحـرفًـا   قـــدسيـــة تشـــدو بهـــا الأرواح
فــلأنــت أعظـم والمعــانــي كلهــا   يــا رب عنــد جــلالكـم تنــداح

والصلاة والسلام على نبيِّنا محمد وعلى آله وصحبه:

ثـــم الصـــلاة والســـلام أبـــدا   تغشـى الـرسـول المصطفـى محمـدا
ثـــم جميـــع صحبـــه والآل   الســـادة الأئمـــة الأبـــدال
تـــدوم ســـرمـــدًا بـــلا نفـــاد   مـــا جـــرت الأقـــلام بـــالمـــداد

الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم، يدعون من ضلَّ إلى الهدى ويحيون بكتاب الله الموتى، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه، وكم من ضال قد هدوه، ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين.

وأحسب ولا أزكي على الله أحدًا أن الشخصية موضوع البحث، كانت من أولئك البقايا.

وعنوان أطروحتي: البحث اللغوي والنحوي عند ابن تيميَّة المتوفى سنة ثمان وعشرين وسبع مئة من هجرة المصطفى عليه الصلاة والسلام.

والذي دفعني إلى الكتابة في هذا الموضوع، أمور منها: الرغبة في إبراز هذا الجانب الهام في مؤلفات ابن تيميَّة، لأن القضايا اللغوية عامة لها أهميتها في الدراسات الشرعية، فلغة الشرع الشريف جارية على سنن العرب في كلامها.

ومنها: أن ثمار القواعد اللغوية والنحوية التي اعتنى بتدوينها علماء العربية، إنما ميدان جنيها في نصوص الكتاب والسنَّة، فبها استنبط أهل العلم أحكامًا في العقائد، وأخرى في الحلال والحرام مما يطول شرحها، وفي ثنايا هذا البحث جانب منها.

أما عن مضمون هذه الأطروحة فقد جاءت مادتها مقسمة على ستة فصول تسبقها مقدمة وتمهيد، وتلحقها خاتمة بأهم النتائج، وثبت بالمصادر والمراجع.

أما التمهيد فقد تضمن مبحثين، **في الأول منهما**: عرض موجز لحياة شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيميَّة الحراني الدمشقي، **والثاني منهما**: خصص لبيان الترابط الوثيق بين علم العزبية والعلوم الشرعية عامة من تفسير وحديث وفقه وأصول فقه.

أما الفصل الأول، فقد جاء مقسمًا إلى ثلاثة مباحث، وفيه عرض لقضايا لغوية عامة، تتعلق بنشأة اللغة أولاً، وبمكوناتها من اللفظ والمعنى وأهميتهما ثانيًا، وبالضوابط الضرورية لفهم النصوص اللغوية عامة والشرعية خاصة وتجنب الخلاف، ثالثًا.

وأما الفصل الثاني، فعنوانه: الصوت والبنية وأثرهما في المعنى، ومادته جاءت في مبحثين: أولهما: في الصوت وأثره في المعنى، وثانيهما: في البنية وأثرها في المعنى.

وأما الفصل الثالث، فعنوانه: المفردة دلالتها وأقسامها، وجاءت مادته موزعة

على خمسة مباحث هي على التوالي: دلالة المفردة وأقسامها، والمتباين والخاص والعام، والمتواطىء والمشترك، والحقيقة والمجاز، والترادف.

وأما الفصل الرابع، فكان خاتمة المباحث اللغوية، وهو يبحث في طرق دلالة اللفظ على معناه، وكيفية تأويل هذه الدلالة، لذا فإن مبحثيه جمعا تحت عنوان: الكلام طرق دلالته وتأويله.

وأما الفصل الخامس، فكان بمباحثه الخمسة فاتحة البحث النحوي، وقد تضمن السمات العامة للمنهج النحوي عند ابن تيميَّة، وهي سمات مستنبطة من مباحثه النحوية المتناثرة في مؤلفاته المختلفة.

وأما الفصل السادس، فقد خصص لبحث المسائل النحوية، وقد جاءت موزعة على أربعة مباحث، أولها في: الكلام وأقسامه، ثم يتلوه ثلاثة مباحث خصص كل واحد منها لبحث القضايا النحوية المتعلقة بكل قسم من أقسام الكلمة، وكان الابتداء بمباحث الأسماء ثم مباحث الأفعال وآخرها مباحث الحروف.

وأما الخاتمة فقد تضمنت أهم النتائج التي أسفرت عنها هذه الرحلة العلمية.

وختامًا أتقدم بالشكر الجزيل لأستاذتي المشرفة على الأطروحة الدكتورة خولة تقي الدين الهلالي لما بذلته من جهد في إغناء هذه الأطروحة.

كما لا يفوتني أن أشكر أستاذي الدكتور حاتم صالح الضامن، الذي كان المشرف الأول على هذه الرسالة، وقد حال دون بقائه مشرفًا سفر لم يكن متوقَّعًا...

وفي هذا المقام لست أنسى فضل أساتذتي في قسم اللغة العربية، أخصّ منهم بالذكر الدكتورة خديجة الحديثي، والدكتور عدنان محمد سلمان، والدكتور فاضل صالح السامرائي، والدكتور حسام سعيد النعيمي، والدكتور محمد ضاري حمادي، والدكتور محمد حسين آل ياسين.

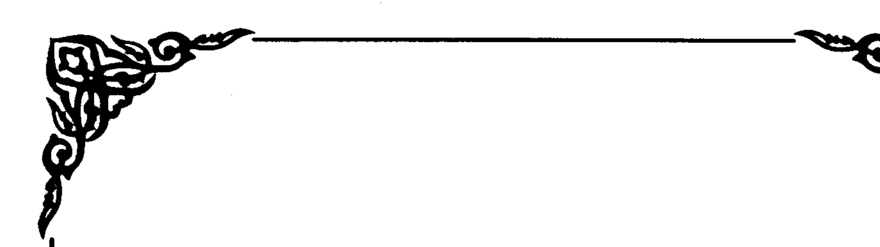
فلطالما قوَّمونا ووجَّهونا وأتحفونا بما تقر بمثله العيون، فنسأل الله لهم السلامة في الدنيا والغنيمة في الأخرى.

أسأل الله العظيم بأسمائه الحسنى وصفاته العلى أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم... وهذا جهد المقل، فإن أصبت فيه فبتوفيق من الله وفضل، وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

والحمـــــد لله علـــى انتهـــائـــي	كمـــا حمـــدت الله فـــي ابتـــدائـــي
أســـألـــه مغفـــرة الـــذنـــوب	جميعهـــا والستـــر للعيـــوب

❑ ❑ ❑



التمهيد

ويتضمن مبحثين:

المبحث الأول: شيخ الإسلام ابن تيميَّة.

المبحث الثاني: العلاقة بين العربية والشريعة.

المبحث الأول
شيخ الإسلام ابن تيميّة[1]

قال الحافظ ابن عبد الهادي[2]، مترجمًا لشيخه أبي العباس ابن تيميَّة: «هو الشيخ الإمام الرباني، إمام الأئمة ومفتي الأمة، وبحر العلوم، سيد الحفاظ، وفارس المعاني والألفاظ، فريد العصر وقريع الدهر، شيخ الإسلام، بركة الأنام، وعلامة

---

(١) ينظر في ترجمته: العقود الدرية ١٨، وتذكرة الحفاظ ٤/١٤٩٦، وسير أعلام النبلاء ١٧/٥٠٣، والمعجم المختص بالمحدثين ٢٥، والأعلام العلية ٢١، وتاريخ ابن الوردي ٢/٤٠٧، وفوات الوفيات ١/ ٧٤، والوافي بالوفيات ٧/ ١٥، ومرآة الجنان ٤/ ٢٧٧، والبداية والنهاية ١٣/ ٢٤١، ٢٥٥، ٣٠٣، ٣٣٣، ٣٤١، ٣٤٤، و ١٤/ ٤، ٨، ١٠، ١١، ١٦، ٢٢ ـ ٢٦، ٣٣ ـ ٣٨، ٤٠ ـ ٥٧، ٦١، ٦٢، ٦٧، ٧٠، ٧٨، ٨٠، ٨١، ٨٧، ٩٣، ٩٧، ٩٨، ١١٧، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٣٠ ـ ١٤٠، والذيل على طبقات الحنابلة ٢/ ٣٨٧، والرد الوافر ٢٥، والسلوك ج٢/ ق١/ ٣٠٤، والدرر الكامنة ١/ ١٥٤، والنجوم الزاهرة ٩/ ٢٧١، والشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيميَّة ٢٣، والكواكب الدرية ٥١، وشذرات الذهب ٦/ ٨٠، والبدر الطالع ١/٦٣، والتاج المكلل ٤٢٠، وجلاء العينين ٥، وابن تيميَّة (أبو زهرة) ١٧، وابن تيميَّة (المراغي) ٣٩، وابن تيميَّة (محمد يوسف) ٦٥، ورجال الفكر والدعوة ٢/ ٣٣، وابن تيميَّة بطل الإصلاح الديني ١٦، وابن تيميَّة الفقيه المعذب ٥، وابن تيميَّة وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره ٢٧ ـ ٥٧، وأوراق مجموعة من حياة شيخ الإسلام ابن تيميَّة رحمه الله ٢٣، وابن تيميَّة وإسلامية المعرفة ١٧، وغيرها كثير.

(٢) محمد بن أحمد بن عبد الهادي، شمس الدين الدمشقي كان من جلة أصحاب ابن تيميَّة، ت (٧٤٤هـ). ينظر: الذيل على طبقات الحنابلة ٢/ ٤٣٦، وطبقات الحفاظ ٥٢٤.

الزمان وترجمان القرآن، علم الزهاد وأوحد العبَّاد، قامع المبتدعين، وآخر المجتهدين: تقي الدين أبو العباس أحمد ابن الشيخ الإمام العلاَّمة شهاب الدين أبـي المحاسن عبد الحليم، ابن الشيخ الإمام العلامة شيخ الإسلام، مجد الدين أبـي البركات عبد السلام بن أبـي محمد عبد الله بن أبـي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله ابن تيميَّة الحراني، نزيل دمشق وصاحب التصانيف التي لم يسبق إلى مثلها»[1].

وقال الحافظ الذهبي[2]: «الشيخ الإمام العلامة، الحافظ الناقد، الفقيه المجتهد، المفسر البارع، شيخ الإسلام، علم الزهاد، نادرة العصر، تقي الدين أحمد ابن المفتي شهاب الدين عبد الحليم ابن الإمام المجتهد شيخ الإسلام مجد الدين عبد السلام بن عبد الله بن أبـي القاسم الحراني، أحد الأعلام»[3].

ولادته:

قال الحافظ ابن عبد الهادي: «ولد شيخنا أبو العباس بحران، يوم الاثنين عاشر ـ وقيل ثاني عشر ـ شهر ربيع الأول سنة (٦٦١هـ) إحدى وستين وست مئة»[4].

سبب تسميته بابن تيميَّة:

اختلف في ذلك على قولين:

أولهما: إن جده محمدًا كانت أمه تسمَّى تيميَّة وكانت واعظة، فنسب إليها وعرف بها.

---

(١) العقود الدرية ١٨.

(٢) محمد بن أحمد الذهبي، شمس الدين، الحافظ، مؤرخ الإسلام، تلميذ ابن تيميَّة (ت ٧٤٨هـ). ينظر: فوات الوفيات ٣/ ٣١٥، وذيول العبر ٤/ ١٤٨.

(٣) تذكرة الحفاظ ٤/ ١٤٩٦.

(٤) العقود الدرية ١٨، وينظر: الأعلام العلية ٢١، والوافي بالوفيات ٧/ ١٦، والبداية والنهاية ١٣/ ٢٤١، والكواكب الدرية ٥٢.

وثانيهما: إن جده محمد بن الخضر حج على درب (تيماء)[1]، فرأى هناك طفلة، فلما رجع وجد امرأته قد ولدت له بنتًا، فقال: يا تيميَّة يا تيميَّة، فلقب بذلك[2].

والذي أراه راجحًا من هذين السببين أولهما؛ لأمور:

الأول: إن هذا السبب قدمه أقرب الناس لابن تيميَّة، في حين ذكر السبب الآخر بصيغة التضعيف (قيل)، قال الحافظ ابن عبد الهادي: «قال ابن النجار: ذكر لنا أن جده محمدًا كانت أمه تسمى تيميَّة، وكانت واعظة فنسب إليها وعرف بها»[3]، و «قيل: إن جده محمد بن الخضر حج على درب تيماء. . .»[4].

الثاني: إن النسبة لو كانت إلى (تيماء) لكان ينبغي أن يقال: تيماوية، لا تيميَّة؛ لأن الهمزة للتأنيث فتقلب واوًا[5].

الثالث: إن جده محمد بن الخضر أبا عبد الله، مشهور بـ (ابن تيميَّة) أيضًا، وقد أشار إلى ذلك ابن تيميَّة إذ يقول: «وبلغني أيضًا: أن جدنا أبا عبد الله ابن تيميَّة. . .»[6].

وهذا مسطور أيضًا في الكتب التي ترجمت له[7]. فليس من المعقول أن ينسب الرجل إلى ابنته؟

---

(١) بلدة في أطراف الشام، بين الشام ووادي القرى على طريق حاج الشام ودمشق.
ينظر: معجم البلدان ٢/ ٦٧.

(٢) ينظر: العقود الدرية ١٨، والكواكب الدرية ٥٢.

(٣) ينظر: العقود الدرية ١٨.

(٤) ينظر: العقود الدرية ١٨.

(٥) ينظر: أوضح المسالك ٣/ ٢٨٠.

(٦) مجموعة الفتاوى ٤/ ٢٩٥.

(٧) ينظر: العبر ٥/ ٩٢، والوافي بالوفيات ٣/ ٣٧، والنجوم الزاهرة ٦/ ٢٦٣، وشذرات الذهب ٥/ ١٠٢.

أُسرته:

نبت ابن تيميَّة[1] في أسرة ثابتة الدعائم قوية الأركان، فهي كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، تؤتي أُكلها كل حين بإذن ربها، فكان مثله مع أسرته كما يقول الشاعر:

وهـــل ينبـــت الخطـــي إلاَّ وشيجـــه وتغـــرس إلاَّ فـــي منـــابتهـــا النخـــل[2]

إنَّ ابن تيميَّة لم يرث العلم عن كلالة، بل بيته بيت العلم والدين، والفقه والإفتاء، والزهد والعبادة[3]، إنه سليل أسرة كريمة، اشتغل أبناؤها بالعلم وكلهم عرف به وبرز فيه.

فأبوه: هو شهاب الدين عبد الحليم، قال الذهبي عنه: «قرأ المذهب ـ الحنبلي ـ حتى أتقنه على والده، ودرس وأفتى وصنف، وصار شيخ البلد بعد أبيه، وخطيبه وحاكمه، وكان إمامًا محققًا كثير الفنون، . . . وكان من أنجم الهدى، وإنما اختفى من نور القمر وضوء الشمس، يشير إلى أبيه وابنه»[4].

وأما جده: فهو شيخ الإسلام مجد الدين أبو البركات عبد السلام، الفقيه الحنبلي، الذي «أُلين له الفقه كما أُلين لداود الحديد»[5]، قال عنه الذهبي: «كان الشيخ مجد الدين معدوم النظير في زمانه، رأسًا في الفقه وأصوله، بارعًا في الحديث ومعانيه، له اليد الطولى في معرفة القرآن والتفسير، صنف التصانيف واشتهر، وبعد صيته، وكان فريد زمانه في معرفة المذهب، مفرط الذكاء، متين الديانة، كبير الشأن. . »[6].

---

(١) ومما يحسن أن ينبه عليه، أن ابن تيميَّة عاش أعزب مشغولاً بالعلم والجهاد.
ينظر: جلاء العينين ١٣، والعلماء العزاب ٩٩.

(٢) البيت المتمثل به لزهير بن أبي سلمى، ينظر: شرح ديوان زهير ٨٥.

(٣) ينظر: ابن تيميَّة (محمد يوسف) ٦٦، والصارم المسلول (المقدمة) ٧.

(٤) أوراق مجموعة ١٨.

(٥) طبقات المفسرين ١/ ٢٩٨.

(٦) طبقات المفسرين ١/ ٣٠٥، وينظر: سير أعلام النبلاء ١٦/ ٥٠٨، والعبر ٥/ ٢١٢.

وغير أبيه وجده، نجد آخرين مشهورين من هذه الأسرة رجالاً ونساءً، والحديث عنهم قد يطول، لذا أعرضت عن التعرض لذكرهم، وأمرهم في كتب التأريخ لمن أراد أن يتعرف بيِّن معروف[1].

نشأته:

قال الحافظ البزار[2]: «ولد بحران في عاشر ربيع الأول، سنة إحدى وستين وست مئة، وبقي بها إلى أن بلغ سبع سنين، ثم انتقل به والده رحمه الله إلى دمشق المحروسة. فنشأ بها أتم إنشاء وأزكاه، وأنبته الله أحسن النبات وأوفاه، وكانت مخايل النجابة عليه في صغره لائحة، ودلائل العناية فيه واضحة. . . . ولم يزل منذ أيام صغره مستغرق الأوقات في الجد والاجتهاد، وختم القرآن، ثم اشتغل بحفظ الحديث والفقه والعربية حتى برع في ذلك، مع ملازمته مجالس الذكر وسماع الأحاديث والآثار، ولقد سمع غير كتاب على غير شيخ من ذوي الروايات الصحيحة العالية.

أما دواوين الإسلام الكبار كـ (مسند أحمد) و (صحيح البخاري ومسلم) و (جامع الترمذي) و (سنن أبي داود السجستاني) و (النسائي) و (ابن ماجة) و (الدارقطني)، فإنه سمع كل واحد منها مرات عدة.

وقلَّ كتاب من فنون العلم إلاَّ وقف عليه، كأن الله قد خصَّه بسرعة الحفظ وإبطاء النسيان، ولم يكن يقف على شيء أو يسمع لشيء غالبًا، إلاَّ ويبقى على خاطره، إما بلفظه أو معناه.

وكان العلم كأنه قد اختلط بلحمه ودمه وسائره؛ فإنه لم يكن له مستعارًا، بل كان له شعارًا ودثارًا، لم يزل آباؤه أهل الدراية التامة والنقد، والقدم الراسخة في

---

(١) ينظر: جلاء العينين ٢٨، وأوراق مجموعة ٩ ــ ٢٢.

(٢) أبو حفص عمر بن علي، البغدادي، البزار، من تلاميذ ابن تيميَّة، (ت ٧٤٩هـ).
ينظر: الذيل على طبقات الحنابلة ٢/ ٤٤٤، والدرر الكامنة ٣/ ٢٥٦.

الفضل، لكن جمع الله له ما خرق بمثله العادة، ووفقه في جميع عمره لأعلام السعادة، وجعل مآثره لإمامته أكبر شهادة . . .»[1].

تصانيف ابن تيميَّة:

قال القاضي ابن الزملكاني[2]: «لقد أُعطي ابن تيميَّة اليد الطولى في حسن التصنيف، وجودة العبارة والترتيب والتقسيم والتبيين، وقد ألان الله له العلوم كما ألان لداود الحديد»[3].

وقال الحافظ ابن عبد الهادي: «وللشيخ رحمه الله من المصنفات، والفتاوى والقواعد والأجوبة والرسائل وغير ذلك من الفوائد ما لا ينضبط»[4].

وقال أيضًا: «ولا أعلم أحدًا من متقدمي الأئمة ولا متأخريهم جمع مثل ما جمع، ولا صنَّف نحو ما صنف، ولا قريبًا من ذلك، مع أن أكثر تصانيفه إنما أملاها من حفظه، وكثير منها صنفه في الحبس، وليس عنده ما يحتاج إليه من الكتب. .»[5].

وقال الحافظ الذهبي: «وأما تصانيفه رحمه الله فهي أشهر من أن تذكر، وأعرف من أن تنكر، سارت مسير الشمس في الأوطان، وامتلأت بها البلاد والأمصار، وقد جاوزت حد الكثرة، فلا يمكن أحد حصرها، ولا يتسع هذا الكلام لعد المعروف منها ولا ذكرها، وقد بلغت ثلاث مئة مجلدة»[6].

---

(١) الأعلام العلية ٢١ ــ ٢٢. وينظر: العقود الدرية ١٩، والكواكب الدرية ٥٣، وقيمة الزمن عند العلماء ٣٩.

(٢) محمد بن علي بن عبد الواحد قاضي القضاة الشافعي، له خصومة مع ابن تيميَّة (ت ٧٢٧هـ). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٩/ ١٩٠، والبداية والنهاية ١٤/ ١٣١.

(٣) الكواكب الدرية ٧٧، وينظر: العقود الدرية ٣٨٩، والرد الوافر ٥٨.

(٤) العقود الدرية ٤٢.

(٥) العقود الدرية ٤٢.

(٦) أوراق مجموعة ٢٥، وينظر: سير أعلام النبلاء ١٧/ ٥٠٣.

وقال أيضًا: «وما أبعد أن تصانيفه إلى الآن تبلغ خمس مئة مجلد»[1].

وقال الحافظ البزار: «وأما مؤلفاته ومصنفاته فإنها أكثر من أن أقدر على إحصائها، أو يحضرني جملة أسمائها، بل هذا لا يقدر عليه غالبًا أحد؛ لأنها كثيرة جدًّا كبارًا وصغارًا، وهي منشورة في البلدان، فقلَّ بلد نزلته إلاّ ورأيت فيه من تصانيفه.

فمنها ما يبلغ اثني عشر مجلدًا: كـ (تلخيص التلبيس على أساس التقديس)[2]، وغيره.

ومنها ما يبلغ سبع مجلدات: كـ(الجمع بين العقل والنقل)[3].

ومنها ما يبلغ خمس مجلدات، ومنها: (منهاج الاستقامة والاعتدال)[4]، ونحوه.

ومنها ما يبلغ ثلاث مجلدات: كـ (الرد على النصارى)[5]، وشبهه.

ومنها مجلدان: كـ (نكاح المُحَلِّل وإبطال الحيل)[6]، و (شرح العقيدة الأصبهانية)[7].

ومنها مجلد، ودون ذلك، وهذان القسمان من مؤلفاته كثيرة جدًّا»[8].

---

(١) العقود الدرية ٤١، وينظر: الكواكب الدرية ٧٧.

(٢) طبع منه جزءان بعنوان: بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، أو نقض تأسيس الجهمية.

(٣) طبع بعنوان (درء التعارض بين العقل والنقل) في عشرة أجزاء مع حادي عشر للفهارس.

(٤) طبع بعنوان (منهاج السنة النبوية) في ثمانية أجزاء مع تاسع للفهارس.

(٥) طبع بعنوان (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح) في أربعة أجزاء.

(٦) طبع بعنوان (إقامة الدليل على إبطال التحليل) في ضمن مجموعة فتاوى ابن تيميّة في المجلد الثالث.

(٧) طبعت في ضمن مجموعة فتاوى ابن تيميّة في المجلد الخامس.

(٨) الأعلام العلية ٢٥ ـ ٢٦.

ومنها[1]: (تفسير سورة الإخلاص)، و (الصارم المسلول على شاتم الرسول)، و (الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان)، و (اقتضاء الصراط المستقيم)، وغيرها كثير وكثير[2].

وقد جمع العلاّمة ابن قيم الجوزية[3] كتابًا بأسماء مؤلفات ابن تيميّة، فمن أراد المزيد فعليه به[4].

وفي العصر الحديث، أفاد الباحثون مما خلّفه ابن تيميّة من تراث علمي، فكتبوا عن كثير من النواحي العلمية في مؤلفات الشيخ[5].

بل قد تجاوز الأمر حدود الأفراد إلى المؤتمرات العالمية، فعقد مؤتمران علميان عالميان عن ابن تيميّة، أحدهما في دمشق[6]، والآخر في الهند[7].

---

(١) وهذه المذكورة كلها مطبوعة.

(٢) ينظر: الأعلام العلية ٢٦ ــ ٢٧، وقد جمع الشيخ عبد الرحمن، وولده محمد كثيرًا من رسائل الشيخ ابن تيميّة وطبعت تحت عنوان (مجموعة الفتاوى) وهي تحوي على ما يقرب من مئة وأربع وثلاثين رسالة.
ينظر: مجموعة الفتاوى (مقدمة التحقيق) ١/ج، وأُصول الفقه وابن تيميّة ١/١٥٦ ــ ١٦٩.
وقد جمع الدكتور محمد رشاد سالم مجموعة من الرسائل، غير ما في (مجموعة الفتاوى) وجعلها تحت عنوان (جامع الرسائل). ينظر: جامع الرسائل (المقدمة) ١/أ، وأصول الفقه وابن تيميّة ١/ ١٦٩ ــ ١٧٠.

(٣) محمد بن أبي بكر شمس الدين، الدمشقي الحنبلي، من خواص تلاميذ ابن تيميَّة (ت ٧٥١هـ)، له ترجمة وافية في ضمن هذا البحث، ينظر: ص ٢١٩ من البحث.

(٤) ينظر: أسماء مؤلفات ابن تيميّة (وهو رسالة صغيرة)، وقد جمع الدكتور صالح بن عبد العزيز أسماء كثير من مؤلفات ابن تيميّة في كتابه: أصول الفقه وابن تيميّة ١/ ١٥٦ ــ ١٩٠.

(٥) ينظر: أوراق مجموعة ١٩٤ ــ ٢٠٨.

(٦) جرت أحداث هذا المؤتمر في عام ١٩٦١م في دمشق، وقد جمعت الأبحاث التي قدمت لهذا المؤتمر تحت عنوان: (أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيميّة).
ينظر: أوراق مجموعة ٢٠٢، وإسلامية المعرفة ١٧، هامش (٢).

(٧) جرت أحداث هذا المؤتمر في عام ١٩٨٧م في الهند، وقدمت فيه كثير من البحوث العلمية.
ينظر: أوراق مجموعة ٢٠٨.

ثناء الأئمة على ابن تيميَّة:

قال القاضي أبو الفتح ابن دقيق العيد[1]: «لما اجتمعت بابن تيميَّة رأيت رجلاً كل العلوم بين عينيه، يأخذ ما يريد، ويدع ما يريد»[2].

وقال القاضي ابن الزملكاني: «كان إذا سئل عن فن من العلم، ظن الرائي والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن، وحكم أن أحدًا لا يعرفه مثله، وكان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جلسوا معه استفادوا في مذاهبهم منه ما لم يكونوا عرفوه قبل ذلك»[3].

وقال الحافظ أبو الحجاج المِزِّي[4] عن ابن تيميَّة: «ما رأيت مثله، ولا رأى هو مثل نفسه، وما رأيت أحدًا أعلم بكتاب الله، وسنَّة رسوله، ولا أتبع لهما منه»[5].

وقال أبو حيان النحوي[6] لما اجتمع بابن تيميَّة: «ما رأت عيناي مثله»[7]، ثم أنشد قائلاً:

«لمـا أتينـا تقـيَّ الـديـن لاحَ لنـا ... داعٍ إلـى الله فَـرْدٌ مـا لـه وِزْرُ

على محيَّاه مِنْ سيما الأُولَى صحبوا ... خيْـرَ البـريَّـةِ نـورٌ دونـه القمـرُ

---

(1) محمد بن علي بن وهب، من أكابر العلماء بالأصول والفقه، له تصانيف نافعة، (ت ٧٠٢هـ).
ينظر: البداية والنهاية ١٤/ ٢٧، والدرر الكامنة ٤/ ٢١٠.

(2) الكواكب الدرية ٥٦.

(3) العقود الدرية ٢٣، وينظر: الذيل على طبقات الحنابلة ٢/ ٣٩٢.

(4) يوسف بن عبد الرحمن، جمال الدين الشافعي صاحب تهذيب الكمال، (ت ٧٤٢هـ).
ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ١٠/ ٣٩٥، والبداية والنهاية ١٤/ ١٩١.

(5) العقود الدرية ٢٣، وينظر: الرد الوافر ١٢٨.

(6) محمد بن يوسف بن علي، أثير الدين الأندلسي، من كبار علماء العربية والتفسير، ت (٧٤٥هـ). ينظر: فوات الوفيات ٤/ ٧١، وبغية الوعاة ١/ ٢٨٠.

(7) الكواكب الدرية ٥٦.

حَبْـرٌ تسـربـل منـه دهـره حِبـرًا | بحـرٌ تقـاذف مـن أمـواجـه الـدُّررُ
قـام ابـن تيميَّـة فـي نصـر شِـرْعَتِنـا | مقـام سيِّـد تَيْـم[1] إذ عصـت مضـرُ
فـأظهـر الحـق إذْ آثـارُه انـدرسـت | وأخمـدَ الشـرَّ إذ طـارت لـه الشَّـررُ
كُنَّـا نُحـدِّثُ عـن حَبْـرٍ يجـيءُ فَهَـا | أنـت الإمـامُ الـذي قـد كـان يُنْتَظـرُ»[2]

وقال الحافظ الذهبي: «هو أكبر من أن ينبه مثلي على نعوته، فلو حلفت بين الركن والمقام لحلفت أني ما رأيت بعيني مثله، ولا والله، ما رأى هو مثل نفسه..»[3].

وغير هؤلاء من الأئمة كثير ممن أثنى على ابن تيميَّة في القديم والحديث[4].

الخصومة فيه:

إنَّ صلابة ابن تيميَّة وجرأته في رد المخالف، ونقده لمن تقدمه، واختياراته العلمية والعملية[5]، كلها قد ساعدت في تكوين فئة مناوئة له في القديم والحديث[6].

يقول الحافظ الذهبي: «ولقد نصر السنَّة المحضة، والطريقة السلفية، واحتج لها ببراهين ومقدمات، وأمور لم يسبق إليها، وأطلق عبارات أحجم عنها الأولون

---

(١) سيد تيم: أبو بكر الصديق رضي الله عنه، ومقصود البيت تشبيه ابن تيميَّة به، لموقفه في نصرة الدين بعد أن ارتدت القبائل بعد وفاة النبي ﷺ.

(٢) ديوان أبي حيان ٤٤٧، وينظر: الرد الوافر ٦٣، والكواكب الدرية ٥٦ ــ ٥٧.

(٣) الكواكب الدرية ٦٤، وينظر: المعجم المختص بالمحدثين ٢٥.

(٤) ينظر: الرد الوافر ٢٥، والكواكب الدرية ٥٥، وأوراق مجموعة ١١٦.

(٥) يقصد باختياراته العلمية: المسائل الاعتقادية، وباختياراته العملية: المسائل الفقهية.

(٦) منهم: صفي الدين الهندي (ت ٧١٥هـ)، والقاضي ابن مخلوف (ت ٧١٨هـ)، والشيخ نصر المنبجي (ت ٧١٩هـ)، وتقي الدين السبكي (ت ٧٥٦هـ)، وابن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤هـ)، ومحمد أمين الكردي (ت ١٩١٣م)، ومحمد زاهد الكوثري (ت ١٩٥٢م). ينظر: الأعلام العلية ٨٥، وأوراق مجموعة ١٤١، وابن تيميَّة والتصوف ٣٠٩.

والآخرون، وهابوا وجسر هو عليها، حتى قام عليه خلق من علماء مصر والشام قيامًا لا مزيد عليه، وبدَّعوه وناظروه وكابروه، وهو ثابت لا يداهن ولا يحابـي، بل يقول الحق المرَّ الذي أداه إليه اجتهاده، فجرى بينه وبينهم حملات حربية، ووقائع شامية ومصرية، وكم من نوبة قد رموه عن قوس واحدة فينجيه الله، فإنه دائم الابتهال، كثير الاستغاثة، قوي التوكل ثابت الجأش. . . »[١].

وليست صفاته فحسب كانت السبب فيما لقي من خصومة، وإنما يضاف إليها كثير مما افتراه عليه غيره، «وكم كذبوا عليه، وبهتوه وقوَّلوه أشياء هو بريء منها، والأمر كما قال تلميذه الناظم:

فـالبُهْـتُ عنـدكـم رخيـصٌ سِعْـرُهُ   حَثْـوًا بـلا كَيْـلٍ ولا مِيـزانِ»[٢]

وقد جلَّى الإمام نعمان خير الدين الآلوسي[٣] جُلَّ المؤاخذات التي أخذت على الشيخ ابن تيميَّة في كتابه (جلاء العينين في محاكمة الأحمدين)[٤]، وهو كتاب نفيس، فاظفر به تربت يداك؟

---

(١) العقود الدرية ١٣٣ ــ ١٣٤.

(٢) أوراق مجموعة ٥٩، وينظر: الأعلام العلية ٦٧، والكواكب الدرية ٢٤٠.
والبيت المتمثل به لابن القيم، ينظر: القصيدة النونية ٢٢٤، ومن مشهور هذه الافتراءات ما ذكره ابن بطوطة في رحلته ٦٨: أنه دخل دمشق في التاسع من شهر رمضان المعظم عام ستة وعشرين وسبع مئة، وأنه حضر يوم الجمعة يسمع لابن تيميَّة، وكان من جملة كلام ابن تيميَّة أنه قال: إن الله ينزل إلى السماء الدنيا كنزولي هذا، ونزل درجة من المنبر! لله دره ما أكذبه؟
فالشيخ كما ذكر المؤرخون: مكث في سجن القلعة من شعبان سنة ست وعشرين وسبع مئة إلى ذي القعدة سنة ثمان وعشرين وسبع مئة، أي إلى وفاته!!
ينظر: العقود الدرية ٣٤٥، وحياة شيخ الإسلام ابن تيميَّة ٣٦، وأوراق مجموعة ٥٨.

(٣) العلامة نعمان بن محمود الآلوسي، قاضي بغداد، من أعلام العراق (ت ١٣١٧هـ).
ينظر: أعلام العراق ٥٩، والأعلام ٨/ ٤٢.

(٤) ينظر: ٥٤ وما بعدها، والأحمدان هما: أحمد ابن تيميَّة، وأحمد ابن حجر الهيتمي.

حياة حافلة بالأحداث:

سنوات من حياة ابن تيميَّة:

عاش ابن تيميَّة سنين بلغت عدتها سبعًا وستين، جرت فيها أمور وأمور مما يطول بسطها، وقد رأيت أن أوجزها في سطور مرتبة على الحوادث الكبرى في حياته حسب السنوات[1].

السنة:

٦٦١هـ: مولد الشيخ بحرَّان. (البداية والنهاية ١٣/ ٢٤١).

٦٦٧هـ: قدم مع أهله وأبيه إلى دمشق. (البداية والنهاية ١٣/ ٢٥٥).

٦٨٢هـ: توفي والده الشيخ عبد الحليم، وكان شيخ دار الحديث السكرية وبها كان يسكن ودفن بمقابر الصوفية. (البداية والنهاية ١٣/ ٣٠٣).

٦٨٣هـ: في الثاني من المحرم. أول درس يلقيه الشيخ بدار الحديث السكرية بالقصاعين خلفًا لأبيه. فيحضر عنده قاضي القضاة بهاء الدين ابن الزكي الشافعي[2]، والشيخ تاج الدين الفزاري[3]، وزين الدين ابن المرحل[4]،

---

(١) قد اعتمدت في ذلك، على ما ذكره الدكتور صلاح الدين المنجد، في مقدمته لتحقيق كتاب الأعلام العلية ١١، وقد أفادها هو مما بثه تلميذ ابن تيميَّة، ابن كثير في ثنايا كتابه (البداية والنهاية).

(٢) يوسف بن يحيى بن محمد بهاء الدين ابن الزكي، كان فقيهًا فاضلاً من الشافعية (ت ٦٨٥هـ).
ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٣٦٥، والنجوم الزاهرة ٧/ ٣٧٠.

(٣) أبو محمد عبد الرحمن بن سباع، شيخ الشافعية في زمانه (ت ٦٩٠هـ).
ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ١٦٣، والبداية والنهاية ١٣/ ٣٢٥.

(٤) عمر بن مكي بن عبد الصمد، المعروف بابن المرحل، شيخ الشافعية في زمانه (ت ٦٩١هـ).
ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٣٤٢، وشذرات الذهب ٥/ ٤١٩.

وزين الدين ابن المنجي[1]، وكان درسًا هائلاً، وقد كتبه تاج الدين الفزاري بخطه لكثرة فوائده، وكان عمر الشيخ إذ ذاك عشرين سنة وسنتين. (البداية والنهاية ١٣/ ٣٠٣).

٦٩٢هـ: الشيخ يحج. (البداية والنهاية ١٣/ ٣٣٣).

٦٩٤هـ: الإمام شرف الدين أحمد المقدسي[2] يأذن لابن تيميَّة بالإفتاء، وكان يفخر بذلك، ويقول: أنا أذنت لابن تيميَّة بالإفتاء. (البداية والنهاية ١٣/ ٣٤١).

٦٩٨هـ: محنة الشيخ بسبب العقيدة الحموية[3]. (البداية والنهاية ١٤/ ٤).

٦٩٩هـ: مجيء قازان[4] إلى الشام، ووقعة (وادي الخزندار)[5]، وانكسار الجيش المصري، وتوجه قازان نحو الشام، والشيخ يتوجه للقائه عند (النَّبْك) مع أعيان البلد. (البداية والنهاية ١٤/ ٧).

٧٠٠هـ: ذهاب الشيخ إلى مصر لحث السلطان على الجهاد، ومعونة أهل دمشق. (البداية والنهاية ١٤/ ١٦).

٧٠٢هـ: تزوير كتاب على الشيخ وعلى القاضي شمس الدين ابن الحريري[6]،

---

(١) أبو البركات ابن المنجي زين الدين، شيخ الحنابلة وعالمهم (ت ٦٩٥هـ).
ينظر: البداية والنهاية ١٣/ ٣٤٥، وشذرات الذهب ٥/ ٤٣٣.

(٢) أبو العباس أحمد بن كمال الدين أحمد، شرف الدين المقدسي الشافعي (ت ٦٩٤). ينظر: البداية والنهاية ١٣/ ٣٤١، وشذرات الذهب ٥/ ٤٢٤.

(٣) ينظر تفاصيل هذه المسألة في: العقود الدرية ٨٣، والكواكب الدرية ١٠٢.

(٤) ملك التتار قازان واسمه محمود بن أرغو، وكان على دين الإسلام إلَّا أنه غزاهم (ت ٧٠٣هـ).
ينظر: البداية والنهاية ١٤/ ٢٩، وشذرات الذهب ٦/ ٩.

(٥) معركة حدثت بين المسلمين والتتار، وقائد التتار قازان، وفيها كُسر المسلمون أمام التتار.
ينظر: البداية والنهاية ١٤/ ٦.

(٦) أبو عبد الله محمد بن عثمان الأنصاري الحنفي قاضي القضاة (ت ٧٢٨هـ). =

وجماعة من الأمراء والخواص، أنهم يناصحون التتر ويكاتبونهم، فعرف نائب السلطنة أن الكتاب مفتعل، وقطع يد كاتبه. (البداية والنهاية ١٤/ ٢٢).

وفيها وقعة (شَقْحَب)[1] مع التتار، وخروج الشيخ إلى العسكر يحلف لهم إنكم منصورون، فانتصروا، وعاد الشيخ وأصحابه إلى دمشق. (البداية والنهاية ١٤/ ٢٣).

٧٠٤هـ: الشيخ يذهب إلى مسجد النارنج بدمشق ويأمر أصحابه ومعهم حجارون بقطع صخرة هناك بنهر قلوط، تزار وينذر لها، فقطعها. (البداية والنهاية ١٤/ ٣٤).

٧٠٥هـ: الفقراء الأحمدية[2] يشكون الشيخ إلى نائب السلطنة، طالبين رفع إمارته عنهم وأن يسلم لهم حالهم، فأصر الشيخ على أن يدخلوا تحت الكتاب والسنَّة، وانتصر الشيخ عليهم بعد ثلاثة مجالس عقدت لهم. (البداية والنهاية ١٤/ ٣٦).

وفيها ذهب الشيخ إلى القاهرة لمقابلة السلطان، فعقد له مجلس بسبب مسائل في العقيدة، فحبس بحبس الجُب، في القاهرة. (البداية والنهاية ١٤/ ٣٨).

٧٠٧هـ: خروج الشيخ من السجن وبقاؤه في مصر. (البداية والنهاية ١٤/ ٤٩).

= ينظر: البداية والنهاية ١٤/ ١٤٢، وشذرات الذهب ٦/ ٨٨.

(١) معركة وقعت بين الجيش المصري والشامي من جهة، والتتار من جهة أُخرى، انتصر فيها الجيش المصري والشامي.
ينظر: البداية والنهاية ١٤/ ٢٣ ـ ٢٥.

(٢) أي المنتسبين إلى الإمام أحمد الرفاعي (ت ٥٧٨هـ).
ينظر: من إعلام العارفين ٨.

٧٠٩هـ: الشيخ يتوجَّه من القاهرة إلى الإسكندرية، فيبقى ثمانية أشهر، ثم يطلبه السلطان الناصر[١] إلى مصر، ويجتمع به، ويصلح ما بينه وبين القضاة المصريين والشاميين، ثم ينزل إلى القاهرة ويسكن بالقرب من مشهد الحسين. (البداية والنهاية ١٤/ ٤٩، ٥٣).

٧١٢هـ: الشيخ يخرج من القاهرة بصحبة السلطان بنية الغزو، ثم توجه من غزة إلى القدس، وعاد إلى دمشق واستقرَّ بها. (البداية والنهاية ١٤/ ٦٧).

٧١٨هـ: ورد كتاب من السلطان بمنع الشيخ من الإفتاء في مسألة الحلف بالطلاق، ونودي به في دمشق. (البداية والنهاية ١٤/ ٨٧).

٧٢٠هـ: اعتقال الشيخ بقلعة دمشق بسبب دعوته إلى الإفتاء بمسألة الطلاق، وكانت مدة إقامته معتقلاً خمسة أشهر وثمانية عشر يومًا. (البداية والنهاية ١٤/ ٩٧ ـ ٩٨).

٧٢٦هـ: سادس عشر من شعبان، اعتقال الشيخ بقلعة دمشق ومنعه من الفتيا، وكان ذلك بسبب مسألة الزيارة[٢]. (البداية والنهاية ١٤/ ١٢٣).

٧٢٨هـ: جمادى الآخرة، أخرج ما كان عند الشيخ من الكتب والأوراق والدواة والقلم، ومنع من الكتب والمطالعة، وحملت كتبه في مستهل رجب إلى خزانة الكتب بالعادلية الكبيرة وكانت نحو ستين مجلدًا، وأربع عشرة ربطة كراريس، فنظر القضاة والفقهاء فيها، وتفرقوا بينهم. (البداية والنهاية ١٤/ ١٣٤).

---

(١) محمد بن قلاوون من سلاطين دولة المماليك، تولى ثلاث مرات (ت٧٤١هـ).
ينظر: البداية والنهاية ١٤/ ١٩٠، والدرر الكامنة ٤/ ٢٦١.

(٢) ينظر: تفاصيل هذه المسألة في: العقود الدرية ٣٤٣، والكواكب الدرية ١٤٩. وقد بالغ التقي السبكي في الرد على ابن تيميَّة في هذه المسألة فألف: (شفاء السقام في زيارة خير الأنام)، وقد ضم في شفائه الضعيف والموضوع من الحديث مبالغة في الرد، ينظر فيه: ٢ وما بعدها، وقد انتصر لابن تيميَّة تلميذه ابن عبد الهادي في رده على السبكي في كتاب سمَّاه: (الصارم المنكي في الرد على السبكي) ينظر فيه: ١٣ وما بعدها.

حادثة (ذي القعدة) سنة ٧٢٨:

وفي ليلة الاثنين، العشرين من ذي القعدة الحرام، سنة ثمان وعشرين وسبع مئة، آن لابن تيميَّة العالِم، العابد، المجاهد... أن ينطلق من سجنه إلى جوار ربه، وكان يوم وفاته يومًا مشهودًا، ولنسمع الحافظ البزار وهو يتحدث عن ذلك اليوم، إذ يقول: «فما هو إلاَّ أن سمع الناس بموته، حتى لم يبقَ في دمشق من يستطيع المجيء إلى الصلاة عليه إلاَّ حضر لذلك وتفرغ له، حتى غلقت الأسواق بدمشق وعطلت معايشها حينئذٍ، وحصل للناس بمصابه أمر شغلهم عن غالب أمورهم وأسبابهم، وخرج الأمراء والرؤساء والعلماء والفقهاء والأتراك والأجناد والرجال والنساء والصبيان من الخواص والعوام...

ثم أخرجت جنازته، فما هو إلاَّ أن رآها الناس حتى أكبوا عليها من كل جانب...

ولم يرَ لجنازة أحد ما رئي لجنازته من الوقار والهيبة والعظمة والجلالة وتعظيم الناس لها، وتوقيرهم إيَّاها، وتفخيمهم أمر صاحبها، وثنائهم عليه بما كان عليه من العلم والعمل، والزهادة، والعبادة...»[١].

«ثم حملت جنازة الشيخ إلى قبره بمقبرة الصوفية. ثم دفن وقت العصر إلى جانب أخيه الشيخ الإمام العلاَّمة البارع الحافظ الزاهد العابد الورع جمال الإسلام شرف الدين»[٢].

فلِلَّه درُّك يا ابن تيميَّة وعلى الله أجرك، ولا حول ولا قوة إلاَّ بالله.



---

(١) الأعلام العلية ٧٣ ـ ٧٥.

(٢) الكواكب الدرية ١٧٨.

المبحث الثاني

العلاقة بين العربية والشريعة

العربية لسان الوحي ولغة التعبُّد:

إن اللغة العربية لسان الوحي المبين، ولغة التعبد لله رب العالمين، فهي لغة كتابه الذي أنزله على رسوله، يقول تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾ [الشعراء].

وهي لغة دين الإسلام، الذي لن يقبل الله من أحد سواه، يقول تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾ ﴾ [آل عمران].

وهي لسان رسول رب العالمين، الذي أرسله للناس ليبين لهم ما نزل إليهم، يقول تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [إبراهيم: ٤].

والإنسان إنما خلق لأجل العبادة، يقول تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [الذاريات]. وهذه العبادة لن تستقيم إلَّا بتعلم طرف من العربية؛ لأن الله تعالى اختارها، لتكون لغة كتابه الذي أنزله، وهو عمدة أهل الإسلام في عبادتهم، والله أعلم حيث يجعل رسالته: إنسانًا، ولغةً، وزمانًا، ومكانًا؛ يقول تعالى: ﴿ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴾ [الأنعام: ١٢٤].

يقول ابن تيميَّة في بيان أنَّ الدافع لتعلم العربية إنما هو الدين: «والعربية إنما احتاج المسلمون إليها، لأجل خطاب الرسول بها، فإذا أعرض عن الأصل، كان أهل

العربية، بمنزلة شعراء الجاهلية، أصحاب المعلقات السبع، ونحوهم، من حطب النار»[1].

إذًا فتعلم العربية، وتعليمها أمر ديني، فهي «لغة المناجاة بين العبد وربه، في الصلوات المكتوبات، قال ﷺ: (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب)، رواه الجماعة. ولذلك حفظت العربية، وخلدت؛ لنزول القرآن الكريم بها، ذلك الكتاب الذي تكفل الله تعالى بحفظه، حيث يقول جلّ من قائل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر]، فكان نزول القرآن الكريم إيذانًا بحياة لغوية جديدة، وهي عالمية هذه اللغة؛ لأنها الوعاء الذي أراد الله أن يحمل هذه الرسالة العالمية، هذا النور الخاتم، وصدق الله العظيم حيث يقول: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۝١٢٢﴾ [الأنعام] »[2].

وقد اختلف أئمة المسلمين في أذكار الصلاة هل تقال بغير العربية؟

يقول ابن تيميَّة في بيان اختلافهم: «قد اختلف الفقهاء في أذكار الصلاة، هل تقال بغير العربية؟

وهي ـ الأذكار ـ على ثلاث درجات: أعلاها: القرآن، ثم الذكر الواجب غير القرآن، كالتحريمة بالإجماع، وكالتحليل، والتشهُّد عند من أوجبه، ثم الذكر غير الواجب من دعاء أو تسبيح، أو تكبير، وغير ذلك.

فأما القرآن: فلا يقرؤه بغير العربية، سواء قدر عليها أو لم يقدر عند الجمهور. وهو الصواب الذي لا ريب فيه، بل قد قال غير واحد: إنه يمتنع أن يترجم سورة، أو ما يقوم به الإعجاز.

---

(١) التفسير الكبير ٢/ ٧، وينظر: مجموعة الفتاوى ١٣/ ١١٢.

(٢) علاقة علوم الشريعة باللغة العربية، (بحث منشور في ضمن بحوث مؤتمر: علوم الشريعة في الجامعات الواقع والطموح) ١/ ١٨٣ ـ ١٨٤.

واختلف أبو حنيفة وأصحابه في القادر على العربية.

وأما الأذكار الواجبة، فاختلف... هل تترجم للعاجز عن العربية وعن تعلمها؟

وفيه لأصحاب أحمد وجهان، أشبههما بكلام أحمد، أنه لا يترجم؛ وهو قول مالك وإسحاق. والثاني: يترجم؛ وهو قول أبـي يوسف ومحمد والشافعي.

وأما سائر الأذكار: فالمنصوص... أنه لا يترجمها، ومتى فعل، بطلت صلاته؛ وهو قول مالك وإسحاق وبعض أصحاب الشافعي.

والمنصوص عن الشافعي أنه يكره ذلك بغير العربية ولا يبطل، ومن أصحابنا من قال: له ذلك إذا لم يحسن العربية»[1].

وهذا الخلاف إنما يدل على أهمية العربية في إقامة العبادة.

بل بلغ من عناية الأئمة باللغة العربية، أنهم كرهوا أن يتخاطب الناس في سائر كلامهم بغير العربية، وعدوا التكلم بغير العربية مع القدرة عليها من غير ضرورة بابًا من النفاق، ورووا في ذلك آثارًا عن الصحابة والتابعين؛ لأنَّ العربية شعار أهل الإسلام، واللغات من أعظم شعائر الأمم[2].

«وإنما الطريق الحسن: اعتياد الخطاب بالعربية، حتى يتلقنها الصغار في الدور والمكاتب، فيظهر شعار الإسلام وأهله، ويكون ذلك أسهل على أهل الإسلام في

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ٢٠٣ ـ ٢٠٤. وينظر: الجواب الصحيح ١/ ١٩٥، ٢٠٠، ومجموعة الفتاوى ٢٢/ ٢٧٨، وينظر تفصيلاً لأراء المذاهب في: المغني ١/ ٢٧٧، ٢٨٨، والمجموع ٣/ ٢٥٦، ٣٤١.
وحاشية رد المحتار ١/ ٤٨٤، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء ٣٧٩.

(٢) ينظر: المصنف في الحديث والآثار ٦/ ٢٠٨، والجامع ٢/ ٢٤، واقتضاء الصراط المستقيم ٢٠٥.

فقه معاني الكتاب والسنَّة وكلام السلف»[1].

وأيضًا فإن اعتياد العربية يؤثر في العقل والدين والخلق تأثيرًا بيِّنًا؛ لأنه يؤدي إلى مشابهة صدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين «ومشابهتهم تزيد العقل، والدين، والخلق»[2].

ومن لطيف ما يروى، ما ذكره ابن تيميَّة عن الإمام الشافعي[3]، إذ يقول: «وقال الشافعي، فيما رواه السلفي بإسناد معروف إلى محمد بن عبد الله بن الحكم، قال: سمعت محمد بن إدريس الشافعي يقول: سمى الله الطالبين من فضله في الشراء والبيع تجَّارًا، ولم تزل العرب تسميهم: التجار، ثم سمَّاهم رسول الله ﷺ بما سمَّى الله به من التجارة بلسان العرب، و (السماسرة)، اسم من أسماء العجم، فلا نحب أن يسمِّي رجل يعرف العربية تاجرًا إلاَّ تاجرًا، ولا ينطق بالعربية فيسمي شيئًا بالعجمية، وذلك أنَّ اللسان الذي اختاره الله عزَّ وجل لسان العرب، فأنزل به كتابه العزيز، وجعله لسان خاتم أنبيائه محمد ﷺ؛ ولهذا نقول: ينبغي لكل أحد يقدر على تعلُّم العربية: أن يتعلمها؛ لأنها اللسان الأولى بأن يكون مرغوبًا فيه»[4]. ولله در القائل[5]:

لغةٌ قد عقدَ الدينُ لها	ذمةً يكْلؤُها كلُّ البَشَرْ
أَوَ لَمْ تُنْسَخْ على مِنْوَالِها	كَلِمُ التنزيلِ في أرقَى سوَرْ
يا لَقومِي لِوفاءٍ إنَّ مَنْ	نَكَثَ العهدَ أتى إحدَى الكُبَرْ
فأقيموا الوجْهَ في إحْيائها	وتلافوا عقْدَ ما كان انْتَثَرْ

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم ٢٠٧.

(٣) محمد بن إدريس الشافعي المطلبي، أحد الأئمة المشهورين، (ت ٢٠٤هـ).
ينظر: مناقب الشافعي ١/ ٧١، وطبقات الشافعية الكبرى ١/ ١٩٢.

(٤) اقتضاء الصراط المستقيم ٢٠٤.

(٥) هو الشيخ محمد الخضر حسين. ينظر: المجموعة العلمية ٨٤.

العربية وسيلة لفهم النصوص الشرعية:

إنَّ نصوص الشريعة الإسلامية التي هي مصادر التشريع، إنما هي نصوص القرآن الكريم، ونصوص السنَّة النبوية، وهي بلسان عربي مبين، فمن يتصدر لفهم هذه النصوص لا بدَّ أن يكون على علم بلغة هذه المصادر.

ومن أراد أن يفهم النصوص ويستنبط منها أحكامًا وهو جاهل بلغتها، فإنما مثله كما قال تعالى: ﴿إِلَّا كَبَٰسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَٰلِغِهِۦ﴾ [الرعد: ١٤].

يقول ابن تيميَّة في بيان أهمية العربية لفهم الدين: «فإن الله لما أنزل كتابه باللسان العربي، وجعل رسوله مبلغًا عنه الكتاب والحكمة بلسانه العربي، وجعل السابقين إلى هذا الدين متكلمين به، لم يكن سبيل إلى ضبط الدين ومعرفته إلاَّ بضبط هذا اللسان، وصارت معرفته من الدين»[١].

ويقول أيضًا: «إن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنَّة فرض، ولا يفهم إلاَّ بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلاَّ به فهو واجب.

وهذا معنى ما رواه أبو بكر ابن أبي شيبة عن عمر بن يزيد قال: كتب عمر إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه: أما بعد، فتفقهوا في السنة، وتفقهوا في العربية، وأعربوا القرآن فإنه عربي.

وفي حديث آخر عن عمر رضي الله عنه، أنه قال: تعلموا العربية؛ فإنها من دينكم، وتعلموا الفرائض فإنها من دينكم.

وهذا الذي أمر به عمر رضي الله عنه، من فقه العربية، وفقه الشريعة، يجمع ما يحتاج إليه، لأن الدين فيه أقوال وأعمال، ففقه العربية: هو الطريق إلى فقه أقواله، وفقه السنَّة هو الطريق إلى فقه أعماله»[٢].

ويقول أيضًا: «ومعلوم أنَّ تعلم العربية وتعليم العربية فرض على الكفاية،

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ١٦٢.

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم ٢٠٧.

وكان السلف يؤدبون أولادهم على اللحن، فنحن مأمورون أمر إيجاب أو أمر استحباب، أن نحفظ القانون العربـي، ونصلح الألسن المائلة عنه، فيحفظ لنا طريقة فهم الكتاب والسنَّة والاقتداء بالعرب في خطابها»[١].

ولم يكن ابن تيميَّة بدعًا في تأكيده أهمية العربية في فهم الدين، بل سبقه في ذلك أئمة وتبعه آخرون، ومن هؤلاء ابن فارس[٢]، إذ يقول: «إن العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم بالقرآن والسنَّة والفتيا بسبب، حتى لا غناء بأحد منهم عنه؛ وذلك أن القرآن نازل بلغة العرب، ورسول الله ﷺ عربـي، فمن أراد معرفة ما في كتاب الله عزَّ وجلَّ وما في سنَّة رسول الله ﷺ، من كل كلمة غريبة، أو نظم عجيب، لم يجد من العلم باللغة بدًّا»[٣].

ومنهم أيضًا الإمام الشاطبـي[٤] إذ يقول: «الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص، فلا بدَّ من اشتراط العلم بالعربية. . . إنَّ علم العربية إنما يفيد مقتضيات الألفاظ بحسب ما يفهم من الألفاظ الشرعية، وألفاظ الشارع المؤدية لمقتضياتها عربية، فلا يمكِّن من ليس بعربـي أن يفهم لسان العرب»[٥].

وتزداد أهمية العربية في فهم النصوص المكتوبة بلغتها، لتشمل بالإضافة إلى النصوص الشرعية، أي نص لغوي مكتوب بالعربية؛ لذا فلا غنى لأحد ممن يتعامل مع النصوص العربية عن لغتها[٦]. ومن لم يتقن هذه الوسيلة، فالنتيجة يبينها العنوان الآتي.

---

(١) مجموعة الفتاوى ٣١/ ١٥٨، وينظر: ٩/ ٩٣.

(٢) أبو الحسين أحمد بن فارس، لغوي مشهور (ت ٣٩٥هـ).
ينظر: إنباه الرواة ١/ ٩٢، وبغية الوعاة ١/ ٣٥٢.

(٣) الصاحبـي ٥٠.

(٤) إبراهيم بن موسى بن محمد، الغرناطي الشاطبـي، فقيه وأصولي مالكي (ت ٧٩٠هـ).
ينظر: إيضاح المكنون ٢/ ١٢٧، والأعلام ١/ ٧٥.

(٥) الموافقات ٥/ ١٢٤.

(٦) ينظر: علاقة العلوم الشرعية باللغة العربية، (بحث منشور في ضمن بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات الواقع والطموح) ٢/ ٥٠٦ ـ ٥٠٧.

الضلال لا ريب:

لا ريب أن فهم القرآن والسنَّة موقوف على فهم لغتهما، فكلما ازداد المرء فهمًا في لغة العرب، زاد فهمه لنصوص الشريعة، وإن نقص فهمه في اللغة، كان نصيبه من نصوص الشريعة بمقدار فهمه، يقول الإمام الشاطبي: «الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلاَّ من فهم اللغة العربية حق الفهم، لأنهما سيان في النمط، ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئًا في فهم العربية، فهو مبتدىء في فهم الشريعة، أو متوسطًا فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإذا انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة، فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم»[1].

لذا فإن الفهم في اللغة حصن يمنع صاحبه من الزيغ والضلال في المسائل الشرعية، ومن فقده كان عرضة لأن تتجاذبه الآراء الزائفة والعقائد الفاسدة.

يقول ابن جني[2] تحت (باب فيما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية): «اعلم أنَّ هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب، وأن الانتفاع به ليس إلى غاية، ولا وراءه من نهاية، وذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخف حلمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة، التي خوطب الكافة بها، وعرضت عليها الجنة والنار من حواشيها وأحنائها»[3].

وقبل ابن جني نادى الأئمة: أيها الناس: إنما أوتيتم من قِبل جهلكم باللغة. ومن هؤلاء:

---

(١) الموافقات ٥/ ٥٣.

(٢) أبو الفتح عثمان بن جني من مشاهير النحاة (ت ٣٩٢هـ).
ينظر: إنباه الرواة ٢/ ٣٣٥، وبغية الوعاة ٢/ ١٣٢.

(٣) الخصائص ٣/ ٢٤٥.

الحسن البصري[1]، إذا يقول مبينًا سبب ضلال من ضل من أهل الأهواء: إنما أهلكتهم العجمة[2].

ومنهم الإمام الشافعي إذ يقول: «ما جهل الناس، ولا اختلفوا إلاَّ لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس»[3].

ومنهم الإمام عبد العزيز الكناني[4]، إذ يقول مبينًا سبب ضلال رجل ناظره من أهل الفرق في حضرة المأمون[5]: «وإنما دخله الجهل ومن قال بقوله يا أمير المؤمنين لأنهم ليسوا من العرب، ولا علم لهم بلغة العرب، ومعاني كلامها، فأوَّلوا القرآن، على لغة العجم التي لا تفقه ما تقول»[6].

وقد أكَّد ابن تيميَّة هذا الأمر، في مواضع كثيرة، فالألفاظ عنده كانت سببًا في اضطراب الناس في كثير من مسائل الشريعة[7]، بل إنَّ القرآن الذي لم يطمع أحد بتغيير شيء من ألفاظه وحروفه، قد طمع «الشيطان أن يدخل التحريف والتبديل في معانيه بالتغيير والتأويل. فأقام الله تعالى الجهابذة النقاد، أهل الهدى والسداد، فدحروا حزب الشيطان، وفرقوا بين الحق والبهتان. وانتدبوا لحفظ السنَّة ومعاني القرآن، من الزيادة في ذلك والنقصان»[8].

---

(١) الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد، من علماء التابعين (ت ١١٠هـ).
ينظر: تاريخ الإسلام ٤٨، والبداية والنهاية ٩/ ٢٦٨.

(٢) ينظر: الاعتصام ٢/ ٢٩٩.

(٣) صون المنطق ١٥.

(٤) عبد العزيز بن يحيى الكناني، من تلاميذ الإمام الشافعي (ت ٢٤٠هـ).
ينظر: ميزان الاعتدال ٢/ ٦٣٩، وطبقات الشافعية الكبرى ٢/ ١٤٤.

(٥) عبد الله بن هارون الرشيد أبو العباس، من كبار خلفاء بني العباس (ت ٢١٨هـ).
ينظر: تاريخ بغداد ١٠/ ١٨٣، وتاريخ الخلفاء ٣٠٦.

(٦) الحيدة ١٠٥.

(٧) ينظر: ص ٧٨ من البحث.

(٨) مجموعة الفتاوى ١/ ٩.

لا غناء لعلم من علوم الشريعة عن العربية:

يقول الزمخشري[1] في (مفصله) في بيان فضل العربية: «وذلك أنهم لا يجدون علمًا من العلوم الإسلامية، فقهها، وكلامها، وعلمي تفسيرها وأخبارها، إلاَّ وافتقاره إلى العربية بيِّن لا يدفع، ومكشوف لا يتقنع، ويرون الكلام في معظم أبواب أصول الفقه، ومسائلها مبنيًا على علم الإعراب، والتفاسير مشحونة بالروايات عن سيبويه، والأخفش، والكسائي، والفراء، وغيرهم من النحويين البصريين، والاستظهار في مآخذ النصوص بأقاويلهم، والتشبث بأهداب فسرهم وتأويلهم.

وبهذا اللسان مناقلتهم في العلم، ومحاورتهم وتدريسهم ومناظرتهم، وبه تقطر في القراطيس أقلامهم، وبه تسطر الصكوك والسجلات حكامهم، فهم ملتبسون بالعربية أيةَ سلكوا غير منفكين عنها أينما وجهوا، كَلٌّ عليها حيث سيَّرُوا. . .»[2].

وما أجمله الزمخشري في بيان افتقار العلوم الإسلامية للعربية، أوضحه بشيء من الإيجاز، فأقول، وبالله التوفيق:

أولاً ـ التفسير:

يعرف علم التفسير بأنه: علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه[3].

ولا ريب أن علم العربية دعامة أساسية يقوم عليها علم التفسير؛ لذا اشترط أهل العلم في المفسر شروطًا منها: أن يكون على علم واسع في العربية ـ فلا يكفيه القليل منها ـ لغةً ونحوًا، وصرفًا، وبلاغةً، وبيانًا[4].

---

(١) محمود بن عمر جار الله، من أئمة التفسير والنحو (ت ٥٣٨هـ).
ينظر: بغية الوعاة ٢/ ٢٧٩، وطبقات المفسرين ٢/ ٣١٤.

(٢) المفصل ٣.

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٢/ ١٦٢، ومباحث في علوم القرآن ٣٢٤.

(٤) ينظر: البرهان في علوم القرآن ١/ ١٩٠، والإتقان في علوم القرآن ٢/ ٣٩٧.

يقول الزركشي[1]: «واعلم أنه ليس لغير العالم بحقائق اللغة ومفهوماتها تفسير شيء من كلام الله، ولا يكفي في حقه تعلمُ اليسير منها»[2].

ولم يكن هذا الاشتراط عبثًا، وإنما له أثره في فهم كتاب الله. يقول ابن قتيبة[3] في بيان أهمية علم العربية في فهم القرآن: «وإنما يعرف فضل القرآن، من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب، وافتنانها في الأساليب، وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات»[4].

ويقول الزركشي: «وإنما يفهم بعض معانيه، ويطلع على أسراره ومبانيه، من قوي نظره، واتسع مجاله وتدبره، وامتد باعه، ورقت طباعه، وامتد في فنون الأدب، وأحاط بلغة العرب»[5].

ثانيًا ـ علوم القرآن:

إن المطلع على أي من الكتب التي تبحث في علوم القرآن، واجد لا محالة، كثرة العلوم المتعلقة بمعرفة حقائق اللغة وأسرارها. ومن هذه العلوم: لغات العرب في القرآن، والغريب، والتصريف، والوجوه والنظائر، والإعراب، والحقيقة والمجاز، والعام والخاص، والمنطوق والمفهوم...

ونظرة عاجلة في (البرهان في علوم القرآن)[6]، و (الإتقان في علوم

---

(١) محمد بن بهادر بن عبد الله، فقيه وأصولي شافعي (ت ٧٩٤هـ).
ينظر: الدرر الكامنة ٤/ ١٧، والنجوم الزاهرة ١٢/ ١٣٤.

(٢) البرهان في علوم القرآن ٢/ ١٨٢.

(٣) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري من أئمة العربية (ت ٢٧٦هـ).
ينظر: مراتب النحويين ٨٤، وبغية الوعاة ٢/ ٦٣.

(٤) تأويل مشكل القرآن ١٢.

(٥) البرهان في علوم القرآن ٢/ ١٩١.

(٦) ينظر: ١/ ١٣٣، ٣٥٥، ٣٦٥، و ٢/ ١٦٢، ٢٧١، و ٣/ ١١، ٩، ٥، ١١٥، ٢٧٣، و ٤/ ٩٣، ١٠٣، ١٢٠.

القرآن)[1]، و (مناهل العرفان في علوم القرآن)[2]، تؤكد ما أقول.

ثالثًا ــ الحديث وعلومه:

يعرف الحديث ــ على أشهر الأقوال ــ بأنه: كل ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفات خُلُقيَّة وخِلْقِيَّة[3].

ولا ريب أن أقول النبي ﷺ من الفصاحة والبلاغة بمكان، فهو أفصح من نطق بالعربية، وقد أوتي جوامع الكلم. وفَهْمُ أقواله إنما يحتاج إلى معرفة لغوية واسعة، لا تقل عن المعرفة التي اشترطها مفسرو القرآن الكريم في المفسر، وكتب الشروح مليئة بالتفسيرات اللغوية، بل قد خصص العلماء مؤلفات تضم بين طياتها ألفاظًا نبوية تحتاج إلى شرح وتبيين، وهذا ما عرف بـ (غريب الحديث)، وليس الغريب: إلاَّ ألفاظًا تحتاج إلى تبيين وتفسير[4].

أما علوم الحديث فهي عند أهل العلم على قسمين:

الأول ــ علم الحديث روايةً: وهو العلم بأقوال النبي ﷺ وأفعاله وأحواله وروايتها وضبطها وتحرير ألفاظها[5].

والثاني ــ علم الحديث درايةً: وهو العلم بقواعد وقوانين يعرف بها أحوال سند الحديث ومتنه. أو هو: معرفة القواعد المعرفة بحال الراوي والمروي من حيث القبول والرد[6].

---

(١) ينظر: ١/ ٢٠٤، ٢٤٤، ٢٩٩، ٣٠٩، ٣٨٢، و ٢/ ٣، ٢٦، ٣٢، ٣٩، ٦٨، ٧٧، ٣٨١.
(٢) ينظر: ٢/ ١٠، ١٦٦، ١٩٨، ٢٢٠، ٢٢٨.
(٣) ينظر: الحطة ٥٤، وتوجيه النظر ٥.
(٤) ينظر: غريب الحديث (ابن قتيبة) ١/ ٥، وغريب الحديث (الخطابي) ١/ ٤٧. وغريب الحديث (ابن الجوزي) ١/ ٤، والنهاية في غريب الحديث والأثر ١/ ٥.
(٥) ينظر: تدريب الراوي ١/ ٤٠، وقواعد في علوم الحديث ٢٢، وشرح البيقونية ٨.
(٦) ينظر: تدريب الراوي ١/ ٤٠، ٤١، وأصول الحديث ٧، وشرح البيقونية ٨.

وعلوم الحديث بقسميها إنما تقوم على النقد، لتمييز الأحاديث صحيحها من سقيمها، ونقد السند: إنما كان خدمة لمتون الأحاديث النبوية، وكان للمعرفة اللغوية أثرها في ضبط الراوي لما يرويه.

وأما نقد المتن: فقد كانت المعرفة اللغوية المتقنة أداة ضرورية في نقد هذا الخطاب، وتنقيحه عما يشوبه من: وضع، أو كذب، أو تحريف لفظي أو دلالي.

ومن مقاييس نقد متون السنَّة مما له صلة بالمعرفة اللغوية: ركاكة ألفاظ الحديث وبُعد معناه، وعدم توافر التجانس في أسلوبه والأفكار التي يحويها[(١)].

وقد كان للمعرفة أثرها في الترجيح بين الأحاديث سندًا، ومتنًا[(٢)].

رابعًا ــ أصول الفقه:

يعرف علم أصول الفقه بأنه: العلم الذي يبحث في القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية[(٣)].

وموضوعه: هو النظر في الأدلة الشرعية، التي تؤخذ منها الأحكام، ومنها: الكتاب، والسنَّة، والإجماع، والقياس[(٤)].

وأهم هذه الأدلة: كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، «ولأنهما من النصوص العربية

---

(١) ينظر: أثر المعرفة اللغوية العربية في توجيه الدراسات الشرعية وتطويرها، (بحث منشور في ضمن بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات الواقع والطموح ٢/ ٥٦٦ ــ ٥٦٧.

(٢) ينظر: تقريب الوصول ١٦٤، ومفتاح الوصول ١٢٢، والتقييد والإيضاح ٢٤٧، وتدريب الراوي ٢/ ٢٠١.

(٣) ينظر: شرح الكوكب المنير ١/ ٤٤، وأصول الفقه (الخضري) ١٤.

(٤) وهناك أدلة أخرى كثيرة، منها الاستحسان، والاستصحاب، وقول الصحابي، والعرف، وشرع من قبلنا.
ينظر: مصادر الفقه الإسلامي ٦٣ وما بعدها، ومصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ٥٦.

الفصيحة، فقد احتاج الأصولي لوضع قواعد الاستدلال بهما، فنشط الأصوليون في البحث اللغوي الدقيق بمختلف فروعه»[1].

واللغة العربية إحدى ركائز ثلاث يقوم عليها علم أصول الفقه، يقول الإمام الشوكاني[2] مبينًا العلوم التي يستمد منها علم أصول الفقه: واعلم أن علم أصول الفقه مستمد من ثلاثة علوم:

«**الأول**: علم الكلام. . .

الثاني: اللغة العربية؛ لأن فهم الكتاب والسنَّة، والاستدلال بهما متوقفان عليهما؛ إذ هما عربيان.

الثالث: الأحكام الشرعية. . .»[3].

بل إن جل الكلام في علم الأصول، يتعلق باللغة، يقول الإمام الجويني[4]: «اعلم أن معظم الكلام في الأصول، يتعلق بالألفاظ والمعاني. وأما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها؛ فإن الشريعة عربية، ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريانًا من النحو واللغة»[5].

ولأن مهمة الأصولي استنباط القواعد الشرعية ــ ومصادر استنباطه تعتمد على اللسان العربي ــ، لذا فقد اعتنوا بمباحث لا غنى لهم عنها، أسموها (المبادىء اللغوية)[6].

---

(١) البحث النحوي عند الأصوليين ٣٤، وينظر: الوجيز في أصول الفقه ١٢.

(٢) محمد بن علي بن محمد الشوكاني اليماني، مفسر وفقيه وأصولي (ت ١٢٥٠هـ).
ينظر: البدر الطالع ٢/ ٢١٤، والتاج المكلل ٤٤٣.

(٣) إرشاد الفحول ٥ ــ ٦، وينظر: البرهان في أصول الفقه ١/ ٨٤، والإحكام (للآمدي) ١/ ٩.

(٤) عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي إمام الحرمين من أئمة الشافعية (ت ٤٧٨هـ).
ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ١٦٥، وطبقات الشافعية (الإسنوي) ١/ ٤٠٩.

(٥) البرهان في أصول الفقه ١/ ١٦٩.

(٦) ينظر: المشترك اللغوي ١١١، وأثر المعرفة اللغوية العربية في توجيه الدراسات الشرعية وتطويرها ٢/ ٥٦٨.

وقد سطر العلماء صفحات، وصفحات، بينوا خلالها، صلة علم العربية بالأصول، وللدكتور محمد فوزي فيض الله، بحث سمَّاه: (صلة علم الأصول باللغة)[1].

خامسًا ــ الفقه:

يعرف الفقه بأنه: العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. والحكم الشرعي هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين، من حيث الإيجاب، أو التحريم، أو الاستحباب، أو الكراهة، أو الإباحة[2].

والفقيه: هو العالم الذي يتعامل مع الأدلة الشرعية التفصيلية، من أجل استنباط الأحكام منها، ومن هنا كان لا بدَّ له من العلم باللغة العربية، يقول الإمام ابن حزم[3]: «ففرض على الفقيه أن يكون عالمًا بلسان العرب ليعلم عن الله عزَّ وجلَّ وعن النبي ﷺ، ويكون عالمًا بالنحو الذي هو: ترتيب العرب لكلامهم الذي به نزل القرآن، وبه يفهم معاني الكلام، التي يعبر عنها باختلاف الحركات وبناء الألفاظ، فمن جهل اللغة، ... وجهل النحو، ... ومن لم يعرف ذلك اللسان لم يحل له الفتيا فيه»[4].

ويقول الإمام الجويني: «وينبغي أن يكون المفتي عالمًا باللغة، فإن الشريعة عربية وإنما يفهم أصولها من الكتاب والسنَّة من بفهمه يعرف اللغة.. ويشترط أن يكون المفتي عالمًا بالنحو والإعراب، فقد يختلف باختلافه معاني الألفاظ ومقاصدها»[5].

---

(١) نشر هذا البحث في مجلة كلية اللغة العربية بالرياض: العدد الثاني ١٣٩٢، وقد نقله ملخصًا الدكتور توفيق محمد شاهين، في كتاب: المشترك اللغوي نظريةً وتطبيقًا ١٠٨ ــ ١١١.

(٢) ينظر: المستصفى ١/ ٤ ــ ٥، وأصول الفقه (أبو زهرة) ٦.

(٣) علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الظاهري أبو محمد من مشاهير علماء الأندلس (ت ٤٥٦هـ). ينظر: تذكرة الحفاظ ٣/ ١١٤٦، ونفح الطيب ٢/ ٧٧.

(٤) الإحكام ٥/ ١٢٦.

(٥) البرهان في أصول الفقه ٢/ ١٣٣٠.

ويبين الإمام الغزالي[1] أن العلوم الضرورية للمجتهد وإن أطال بعض العلماء في تعدادها إلَّا أن معظم ما فرَّعوه (يشتمل عليه ثلاثة فنون: علم الحديث، وعلم اللغة، وعلم أصول الفقه)[2]، ويقول الإمام الشاطبي مبينًا ضرورة العربية للمجتهد: «فالحاصل أنه لا غنى لمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير خطابها له وصفًا غير متكلف، ولا متوقف فيه في الغالب، إلَّا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب»[3].

ولعل أبرز ما يؤكد ارتباط علم العربية بالفقه، هو كثرة المسائل الفقهية التي اجتهدوا فيها بمقتضى القواعد النحوية، «وقد نثر الغزالي في كتابه (الوجيز)، والنووي في كتابيه (الروضة) و (المجموع)، والرافعي في شرحيه (الكبير والصغير)، والزنجاني في كتابه (تخريج الفروع على الأصول)، وغيرهم من الفقهاء، كثيرًا من المسائل الفقهية التي اجتهدوا فيها بمقتضى القواعد النحوية، إلَّا أن أبرز تلك المصنفات في هذا المجال، كتاب الإمام: محمد بن الحسن الشيباني الذي سمَّاه (الجامع الكبير)، حيث أودع فيه كثيرًا من تلك المسائل في باب (الإيمان) منه»[4].

بل إن الأمر تجاوز نثر المسائل، إلى أن وصل إلى التأليف المستقل، فجاء الإمام جمال الدين الإسنوي[5]، فألف كتابًا مستقلاً سمَّاه: «الكوكب الدري في كيفية تخريج الفروع الفقهية على المسائل النحوية»[6].

---

(١) محمد بن محمد أبو حامد الغزالي حجة الإسلام، فقيه ومتكلم وأصولي شافعي (ت ٥٠٥هـ).
ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٦/ ١٩١، والبداية والنهاية ١٢/ ١٧٣.

(٢) المستصفى ٢/ ٣٥٣، وينظر: أصول الفقه الإسلامي (الزحيلي) ٢/ ١٠٤٣.

(٣) الموافقات ٥/ ٥٧.

(٤) أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية ٤١ ــ ٤٢.

(٥) عبد الرحيم بن حسن، أبو محمد الإسنوي الشافعي، فقيه مشهور (ت ٧٧٢هـ).
ينظر: البدر الطالع ١/ ٣٥٢، وطبقات الشافعية (ابن هداية الله) ٢٧٥.

(٦) عدد مسائله مئة وست وستين مسألة، جاءت مرتبة على خمسة أبواب، الباب الأول: في =

ونختم كلامنا بكلمات الإمام المجتهد محمد بن إدريس الشافعي، الذي تفقأت عنه بيضة قريش، والذي كان كلامه في اللغة حجة[١] في أهمية علم العربية لعالم الشريعة، يقول في رسالته:

(ولا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها)[٢].

وبكلمات الإمام القنوجي[٣] الذي يقول: «ومعرفتها ــ العربية ــ ضرورية على أهل الشريعة إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب، ونقلتها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغاتهم، فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة»[٤].

إذًا لا بدَّ في فهم علوم الشريعة من الوقوف على أسرار العربية، إذ بها تتضح المعاني والمقاصد الشرعية، إن كان في لسان العرب عرفًا مستمرًا فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف، فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا يكون في الألفاظ والمعاني والأساليب[٥].



= الأسماء، والثاني: في الأفعال، والثالث: في الحروف، والرابع: في التراكيب. والخامس: في الحقيقة والمجاز، ينظر الصفحات على التوالي: ٦٧، ٢٤٩، ٢٧٥، ٣٦٥، ٤٨٥.

(١) ينظر: الكوكب الدري ٥٥، والاقتراح ٤٦.

(٢) الرسالة ٥٠.

(٣) صديق حسن أبو الطيب القنوجي البخاري من كبار علماء الهند (ت ١٣٠٧هـ). ينظر: الروضة الندية (المقدمة) ١/ ٢٨، والتاج المكلل ٥٤١.

(٤) أبجد العلوم ١/ ٢٣٢.

(٥) ينظر: علاقة العلوم الشرعية باللغة العربية ٢/ ٥٢٩.




الفصل الأول

اللـــغـــة:

نشأتها ومكوناتها وضوابط فهمها عند ابن تيميَّـة

ويتضمن ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نشأة اللغة.

المبحث الثاني: مكونات اللغة.

المبحث الثالث: ضوابط لفهم اللغة وتجنب الاختلاف.



المبحث الأول
نشأة اللغة

من النعم الجليلة التي وهبها الله تعالى لبني آدم اللغة، التي هي أصوات مؤلفة يعبر بها الإنسان عما في نفسه، ووظيفتها الأساسية هي التواصل في إطار المجتمع الذي تنتمي إليه، وهذه الوظيفة تؤديها اللغات جميعًا على الرغم من اختلاف بنيتها وتباينها فيما بينها[1].

واللغة مؤلفة من الأصوات ومن المعاني التي يعبر عنها في اللغة، وكانت هذه الأصوات والمعاني موضع دراسة علماء اللغة، ولم يكتفوا بدراسة ما هو محسوس ومدرك من هذه اللغة وإنما تجاوزوا ذلك إلى البحث في قضايا غيبية فكثر فيها الجدل وتعددت فيها الآراء ولم يصلوا في بحثهم إلى نتائج علمية، ومن هذه البحوث: نشأة اللغة.

وقد اقتضت حكمة الله تعالى أن يخلق الإنسان ليكون خليفة في الأرض، قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة: ٣٠]، كما اقتضت حكمته أن يعمر الأرض من نسل هذا الخليفة الأول، قال تعالى: ﴿ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ۝٧ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ۝٨ ﴾ [السجدة]، ثم صار هذا النسل شعوبًا وقبائل.

---

(١) ينظر: الألسنية المبادىء والأعلام ٢٥٣.

ولقد كرَّم الله هذا النسل واصطفاه على بقية خلقه، قال تعالى: ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، ولقد أسبغ الله نعمه ظاهرة وباطنة على هذا المخلوق، ومن أعظم النعم أن جعله ناطقًا، قال تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤﴾ [الرحمن]، وجعل من الآيات الدالة عليه سبحانه اختلاف الألسن والألوان، «وهو سبحانه لا يشغله سمع كلام هذا عن سمع كلام هذا، ولا يغلطه اختلاف أصواتهم ولغاتهم، بل يسمع ضجيج الأصوات باختلاف اللغات على تفنن الحاجات»[١].

ونعمة اللغة لها وظيفتها وأهميتها، فهي وسيلة تبليغ الرسالة من الله إلى البشر، قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]، كما أنها لغة التفاهم والتخاطب بين البشر، واللغة التي أكرمنا الله بها هي «أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»[٢].

وقد اختلف العلماء قديمًا في نشأة اللغة الإنسانية: أهي توقيف من الله أم اصطلاح وتواضع من البشر؟ أم تقليد للطبيعة؟ .وقد ذهب إلى كل رأي فريق من الباحثين، وتلمَّس كل منهم الأدلة من أجل تأييد ما ذهب إليه[٣].

أما المحدثون فخلافهم أشد وآراؤهم شتى وحججهم أقرب إلى الخيال منها إلى البحث العلمي[٤]، يقول ماريو باي: «ففيما يختص بنشأة اللغة وطبيعتها، لدينا مصادر تعتمد على الأساطير والحديث المنقول والمناقشات الفلسفية، ولكن تنقصنا الحقائق العلمية في هذا الصدد»[٥].

واستقر الأمر في العصر الحديث على أن البحث في نشأة اللغة من الفضول الذي لا فائدة فيه: «وقررت الجمعية اللغوية في باريس عدم مناقشة هذا الموضوع

---

(١) مجموعة الفتاوى ١/ ٢٥٢.
(٢) الخصائص ١/ ٣٣.
(٣) ينظر: الخصائص ١/ ٤٠، والمزهر ١/ ٨، وإرشاد الفحول ١٢.
(٤) ينظر: دلالة الألفاظ ٢٠، وعلم اللغة (وافي) ١٢٥ ـ ١٢٦، وعلم اللغة (الضامن) ٩٥.
(٥) لغات البشر ١٧.

نهائيًا أو قبول أي بحث فيه لعرضه في جلستها»[1].

أما عن رأي ابن تيميَّة في نشأة اللغة فيمكن لنا أن نتبينه من خلال النقاط الآتية:

١ ــ ذكر اختلاف العلماء في هذه المسألة من الفقهاء وأهل الحديث والأصول: «فقال قوم: إنها توقيفية، وهو قول أبي بكر عبد العزيز والشيخ أبي محمد المقدسي، وطوائف من أصحاب الإمام أحمد، وهو قول الأشعري وابن فورك وغيرهما. وقال قوم: بعضها توقيفي وبعضها اصطلاحي، وهذا قول طوائف منهم: ابن عقيل وغيره، وقال قوم: يجوز فيها هذا وهذا، ولا نجزم بشيء، وهذا قول القاضي أبي يعلى، والقاضي أبي بكر ابن الباقلاني وغيرهما، ولم يقل: إنها كلها اصطلاحية إلاَّ طوائف من المعتزلة ومن اتبعهم، ورأس هذه المقالة أبو هاشم ابن الجبَّائي»[2].

إذًا فالخلاف في مبدأ اللغات ــ عند ابن تيميَّة ــ محصور بين القول بالتوقيف والاصطلاح وما تركب منهما؟

٢ ــ القول بالاصطلاح كما يصوره ابن تيميَّة يعني: «أن قومًا اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا، وهذا بكذا، ويجعل هذا عامًا في جميع اللغات، وهذا القول لا نعرف أحدًا من المسلمين قاله قبل أبي هاشم الجبائي»[3].

ما الذي يعنيه القول بالاصطلاح عند ابن تيميَّة؟ إن ذلك يعني الفصل بين الوضع والاستعمال، فالعقلاء يتفقون على ألفاظ، ثم بعد ذلك يتفقون على استعمالها في المعاني؟

والقول بوضع متقدم على الاستعمال مردود لما يأتي:

(أ) إن هذا القول مجرد دعوى تفتقر إلى دليل، «فلا يمكن لأحد أن ينقل عن

(١) علم اللغة (الضامن) ٩٥.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٢/ ٢٤٠، وينظر: الإيمان ٨٢.

(٣) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٢، وينظر: الإيمان ٨٢.

العرب، بل ولا عن أمة من الأمم، أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة، ثم استعملوها بعد الوضع... فإن ادعى مدع أنه يعلم وضعًا يتقدم ذلك، فهو مبطل، فإن هذا لم ينقله أحد من الناس»[1]، «وحينئذٍ فمن ادعى وضعًا متقدمًا على استعمال جميع الأجناس فقد قال ما لا علم له به»[2].

(ب) إن هذا القول خلاف المشهور، «وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني»[3].

(ج) قد يقول قائل: إن الدليل على ذلك عقلي، «فإنه إن لم يكن اصطلاح متقدم، لم يكن الاستعمال»[4]، «قيل ليس الأمر كذلك، بل نحن نجد أن الله يلهم الحيوان من الأصوات ما به يعرف بعضها مراد بعض، وقد سمى ذلك منطقًا وقولاً في قول سليمان: ﴿عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ﴾ [النمل: ١٦]، وفي قوله: ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾ [النمل: ١٨]، وفي قوله: ﴿يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ﴾ [سبأ: ١٠]، وكذلك الآدميون؛ فالمولود إذا ظهر منه التمييز، سمع أبويه أو من يربيه ينطق باللفظ ويشير إلى المعنى، فصار يفهم أن ذلك اللفظ يستعمل في ذلك المعنى، أي: أراد المتكلم به ذلك المعنى، ثم هذا يسمع لفظًا بعد لفظ حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد اصطلحوا معه على وضع متقدم، بل ولا أوقفوه على معاني الأسماء، وإن كان أحيانًا قد يسأل عن مسمى بعض الأشياء فيوقف عليها، كما يترجم للرجل اللغة التي لا يعرفها فيوقف على معاني ألفاظها، وإن باشر أهلها مدة علم ذلك بدون توقيف من أحدهم»[5].

وما تقدم لا يعني أن الأسماء كلها ملهمة أو أنه لا اصطلاح مطلقًا، «نعم، قد

---

(١) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٢، وينظر: الإيمان ٨٢.

(٢) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٥، وينظر: الإيمان ٨٦.

(٣) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٢، وينظر: الإيمان ٨٢.

(٤) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٢، وينظر: الإيمان ٨٢.

(٥) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٢، وينظر: الإيمان ٨٢ ــ ٨٣.

يضع الناس الاسم لما يحدث مما لم يكن من قبلهم يعرفه فيسميه، كما يولد لأحدهم ولد، فيسميه اسمًا إما منقولاً وإما مرتجلاً، وقد يكون المسمي واحدًا لم يصطلح مع غيره، وقد يستوون فيما يسمونه، وكذلك قد يحدث للرجل آلة من صناعة، أو يصنف كتابًا، أو يبني مدينة ونحو ذلك، فيسمي ذلك باسم؛ لأنه ليس من الأجناس المعروفة حتى يكون له اسم في اللغة العامة»[1].

٣ ــ إن الذين قالوا بالتوقيف «تنازعوا: هل التوقيف بالخطاب، أو بتعريف ضروري، أو كليهما؟»[2].

أما التوقيف بالخطاب فدليله قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١]، وقد اختلف العلماء من المفسرين وغيرهم في الأسماء التي علمها الله آدم على قولين معروفين: «أحدهما: أنه إنما علمه أسماء من يعقل، واحتجوا بقوله: ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ ﴾ [البقرة: ٣١]، قالوا: وهذا الضمير لا يكون إلاَّ لمن يعقل، وما لا يعقل يقال فيها: عرضها...

والثاني: إن الله علَّمه أسماء كل شيء، وهذا هو قول الأكثرين، كابن عباس وأصحابه»[3].

لقد صدق الله فيما أخبر من تعليم آدم الأسماء كلها، ولكن تعليم الأسماء لا يسوغ القول بأن اللغات كلها توقيفية علمها الله لآدم لما يأتي:

(أ) أنه «سبحانه إذا كان قد علم آدم الأسماء كلها، وعرض المسميات على الملائكة كما أخبر بذلك في كتابه، فنحن نعلم أنه لم يعلم آدم جميع اللغات التي يتكلم بها جميع الناس إلى يوم القيامة، وأن تلك اللغات اتصلت إلى أولاده فلا يتكلمون إلاَّ بها، فإن دعوى هذا كذب ظاهر، فإن آدم عليه السلام إنما ينقل عنه

---

(١) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٢ ــ ٦٣، وينظر: الإيمان ٨٣ ــ ٨٤.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٢/ ٢٤٠.

(٣) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٤، وينظر: الإيمان ٨٥.

بنوه، وقد أغرق الله عام الطوفان جميع ذريته إلاَّ من في السفينة، وأهل السفينة انقطعت ذريتهم إلاَّ أولاد نوح، ولم يكونوا يتكلمون بجميع ما تكلمت به الأمم بعدهم، فإن اللغة الواحدة؛ كالفارسية والعربية والرومية والتركية، فيها من الاختلاف والأنواع ما لا يحصيه إلاَّ الله، والعرب أنفسهم لكل قوم لغات لا يفهمها غيرهم، فكيف يتصور أن ينقل هذا جميعه عن أولئك الذين كانوا في السفينة، وأولئك جميعهم لم يكن لهم نسل، وإنما النسل لنوح وجميع الناس من أولاده، وهم ثلاثة: سام وحام ويافث، كما قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُۥ هُمُ ٱلْبَاقِينَ ۝٧٧﴾ [الصافات] فلم يجعل باقيًا إلاَّ ذريته... ومعلوم أن الثلاثة لا يمكن أن ينطقوا بهذا كله، ويمتنع نقل ذلك عنهم؟ فإن الذين يعرفون هذه اللغة لا يعرفون هذه، وإذا كان الناقل ثلاثة، فهم قد علموا أولادهم، وأولادهم علموا أولادهم، ولو كان كذلك لاتصلت، ونحن نجد بني الأب الواحد يتكلم كل قبيلة منهم بلغة لا تعرفها الأخرى والأب واحد، لا يقال: إنه علم أحد ابنيه لغة وابنه الآخر لغة؛ فإن الأب قد لا يكون له إلاَّ ابنان، واللغات في أولاده أضعاف ذلك»[1].

(ب) «الذي أجرى الله عليه عادة بني آدم، أنهم إنما يعلمون أولادهم لغتهم التي يخاطبونهم بها أو يخاطبهم بها غيرهم، فأما لغات لم يخلق الله من يتكلم بها فلا يعلمونها أولادهم، وأيضًا فإنه يوجد بنو آدم يتكلمون بألفاظ ما سمعوها قط من غيرهم»[2].

(ج) «ومما يدل على أن هذه اللغات ليست متلقاة عن آدم: أن أكثر اللغات ناقصة عن اللغة العربية، ليس عندهم أسماء خاصة للأولاد والبيوت والأصوات، وغير ذلك مما يضاف إلى الحيوان، بل إنما يستعملون في ذلك الإضافة، فلو كان آدم عليه السلام علمه الجميع لعلمها متناسبة، وأيضًا فكل أمة ليس لها كتاب، ليس في لغتها أيام الأسبوع، وإنما يوجد في لغتها اسم اليوم والشهر والسنة؛ لأن ذلك عرف

(١) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٣، وينظر: الإيمان ٨٤.
(٢) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٣، وينظر: الإيمان ٨٤ ــ ٨٥.

بالحس والعقل، فوضعت له الأمم الأسماء؛ لأن التعبير يتبع التصور، وأما الأسبوع فلم يعرف إلاَّ بالسمع، لم يعرف أن الله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش إلاَّ بإخبار الأنبياء، الذين شرع لهم أن يجتمعوا في الأسبوع يومًا يعبدون الله فيه، ويحفظون به الأسبوع الأول الذي بدأ الله فيه خلق هذا العالم، ففي لغة العرب والعبرانيين ومن تلقى عنهم أيام الأسبوع، بخلاف الترك ونحوهم فإنه ليس في لغتهم أيام الأسبوع؛ لأنهم لم يعرفوا ذلك، فلم يعبروا عنه»[1].

٤ ــ إذًا لم يسلم لابن تيميَّة إلاَّ أن يقول: «إن الله ألهم النوع الإنساني أن يعبر عما يريده ويتصوره بلفظه، وإن أول من علم ذلك أبوهم آدم، وهم علموا كما علم وإن اختلفت اللغات، وقد أوحى الله إلى موسى بالعبرانية، وإلى محمد بالعربية، والجميع كلام الله، وقد بين الله بذلك ما أراد من خلقه وأمره، وإن كانت هذه اللغة ليست الأخرى مع أن العبرانية من أقرب اللغات إلى العربية حتى إنها أقرب إليها من لغة بعض العجم إلى بعض»[2].

ويقول أيضًا: «بل الإلهام كافٍ في النطق باللغات من غير مواضعة متقدمة، وإذا سمي هذا توقيفًا، فليسم توقيفًا»[3].

❑❑❑

---

(١) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٤ ــ ٦٥، وينظر: الإيمان ٨٦، قول ابن تيميَّة هذا فيه مجازفة ويحتاج إلى دليل؟ ومن أين له الدليل على أن الترك لم يستعملوا أيام الأسبوع، أليس هذا بحثًا في النشأة الأولى بلا دليل؟
ثم إن قوله هذا يتماشى مع الرأي القائل بأن نشأة اللغة اصطلاحية، وهذا خلاف الرأي الذي اختاره؟

(٢) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٥، وينظر: الإيمان ٨٦.

(٣) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٥، وينظر: الإيمان ٨٦.

المبحث الثاني

مكونات اللغة

تنوعت عبارات العلماء قديمًا وحديثًا في بيان حقيقة اللغة وحدِّها، فعرَّفها ابن جني بأنها: «أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»[(١)]، وعرفها ابن الحاجب[(٢)] بأنها: «كل لفظ وضع لمعنى»[(٣)]، وعرفها الإسنوي بأنها: «عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني»[(٤)].

ويراها بعض المحدثين: «أنها نظام من الرموز الصوتية أو مجموعة من الصور اللفظية تختزن في أذهان أفراد الجماعة اللغوية وتستخدم للتفاهم بين أبناء مجتمع معين»[(٥)].

ويراها آخر بأنها: «معنى موضوع في صوت»[(٦)].

ومن يتأمل ما تقدم من العبارات المختلفة في حد اللغة، يستطيع أن يتبين شيئًا

---

(١) الخصائص ١/ ٣٣.

(٢) عثمان بن عمرو جمال الدين، اشتهر بالنحو والفقه والأصول (ت ٦٤٦هـ).
ينظر: وفيات الأعيان ٣/ ٢٤٨، وبغية الوعاة ٢/ ١٣٤.

(٣) بيان المختصر ١/ ١٥٠، وينظر: المزهر ١/ ٨.

(٤) شرح الإسنوي ١/ ١٦٥.

(٥) علم اللغة (الضامن) ٣٢، وينظر: علم اللغة العام ٢٧.

(٦) علم الدلالة (أحمد مختار) ٥.

مشتركًا لا يمكن للغة أن تكون إلَّا به، ألا وهو: «اللفظ والمعنى»، فاللغة إذن تتكون من الألفاظ ذات المعاني التي نتبادلها، فيُفهم كل منا صاحبه ما أراد بها حين نطقها[1].

وبعبارة أخرى فاللغة تتكون من اللفظ المنطوق والمعنى الذي يحمله ذلك اللفظ، ولكل عنصر من هذين المكونين خصائص وميزات، وسأبين في الصفحات القابلة ما جال في ذهن ابن تيميَّة عن كل من هذين العنصرين من خلال كتاباته المتناثرة.

أهمية اللفظ والمعنى:

* أهمية اللفظ:

زوَّد الله الإنسان بأرقى وسيلة للتعبير عن أفكاره ومشاعره، ألا وهي الصوت. فهي الوسيلة الأرقى من بين وسائل التبليغ، فحقيقة الإنسان المعنوية كما يقول ابن تيميَّة: إنَّما هو المنطق[2].

وهذا الصوت لا قيمة له إذا كان مجرد صوت غير معبر، فالحيوانات لها أصواتها ولكنها لا قيمة لها بالنسبة لنا، وكذلك يكون صوت الإنسان لا قيمة له إذا أطلق ولم يرتبط بمعنى؛ لذا فلا قيمة للألفاظ المهملة في العربية وإن تركبت من أصوات العربية ولكنها أصوات غير دالة، والأصوات التي يصدرها الإنسان كما بيَّن ابن تيميَّة على ثلاث درجات:

«**أحدها**: أن يدل على معنى بالوضع إما بنفسه، وإما مع لفظ غيره كـ: في وعن، فهذا الكلام مثل: يد، ودم، وفم، وخذ.

الثاني: أن يدل على معنى بالطبع كالتأوه والأنين والبكاء، ونحو ذلك.

---

(١) ينظر: فقه اللغة (الضامن) ١٠.

(٢) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٦/ ٢٦٤.

الثالث: ألا يدل على معنى لا بالطبع ولا بالوضع كالنحنحة»[1]، إذ قيمة الصوت الحقيقية تكون إذا ارتبط بالمعنى والإفادة. والله سبحانه وتعالى امتن على آدم بتعليمه الأسماء الدالة على معانٍ، ﴿ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ﴾ [البقرة: ٣٣]، فالله سبحانه علم آدم الأسماء، «وقد ميز كل مسمى باسم، يدل على ما يفصله من الجنس المشترك، ويخصه دون ما سواه، ويبين به ما يرسم معناه في النفس»[2].

واللفظ هو الأصل في التفاهم والتعامل وإن كان مقصوده المعنى؛ لأن «المعاني التي في النفس لا تنضبط إلَّا بالألفاظ، التي قد جعلت لإبانة ما في القلب»[3].

* أهمية المعنى:

من فضول القول المبالغة في التحدث عن أهمية المعنى، فلا أحد ينكر قيمة المعنى بالنسبة للغة. فبدون المعنى لا يمكن أن تكون هناك لغة، وقد قال بعضهم: إن اللغة معنى موضوع في صوت[4].

والمعنى هو فكر الإنسان الباطن الذي لا يمكن إدراكه إلَّا بالتعبير عنه، والمعنى هو الغاية التي وجدت من أجلها الألفاظ، فهو القصد والمراد وإنما يقع البيان عنه باللفظ[5].

وفي أهمية المعنى قال ابن تيميَّة: «واللفظ إنما يراد للمعنى»[6].

وقال أيضًا: «ومن المعلوم أن كل كلام فالمقصود منه فهم معانيه دون مجرد

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢٢/ ٣٥٧.

(٢) مجموعة الفتاوى ٩/ ٣٣.

(٣) مجموعة الفتاوى ٢٩/ ٧، وينظر: ٢٦/ ١٩، والتفسير الكبير ٧/ ٤٩٤.

(٤) ينظر: علم الدلالة (أحمد مختار) ٥، واللغة والمعنى والسياق ١٦.

(٥) ينظر: الصاحبي ٣١٢، ودراسة المعنى عند الأصوليين ٢.

(٦) مجموعة الفتاوى ٥/ ١٠٠.

ألفاظه»[1]، وقال أيضًا: «والحروف تابعة للمعاني، والمعاني هي المقصود الأعظم»[2].

اللفظ والمعنى خصائصهما وعلاقتهما:

أولاً ـ اللفظ طبيعته نطقية سمعية ومعناه إدراكه فطري:

الرسالة اللغوية المنطوقة التي تكون بين المتكلم والسامع ذات طبيعة ثنائية، فهناك الجانب المادي والمتمثل في عملية النطق والسمع، وهناك الجانب النفسي والمتمثل بتحصيل المعنى الذي دل عليه الصوتُ المنطوق[3].

ويمكن لنا أن نتلمس التمييز بين: الجانب المادي والجانب النفسي للكلمات، فيما كتبه ابن تيميَّة، فأسماء الأشياء عنده طبيعتها مادية، وتتمثل ماديتها في اتجاهين، **الأول** منهما كونها: «نطقية»[4]، والمنطوق لا يصدر إلاَّ عن طريق جهاز النطق، **وثانيهما** كونها: «سمعية»[5]، والمسموع لا يدرك إلاَّ عن طريق جهاز السمع.

أما طبيعتها النفسية فتتمثل في: نفس تصور المعاني؛ فإنه لا يدرك إلاَّ بالفطرة وهي أمر نفسي، فبالسمع نعلم أسماء الأشياء، وبالفؤاد نعقل الصفات المشتركة والمختصة[6].

ثانيًا ـ اللفظ تبع للمعنى:

لغة التخاطب تتكون من اللفظ والمعنى، فأيها أسبق في الوجود الألفاظ أم المعاني؟

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٣/ ١٧٧.

(٢) التسعينية: ٩٦.

(٣) محاضرات الدكتور حسام النعيمي على طلبة الدراسات العليا، للعام الدراسي ١٩٩٧/ ٩٨.

(٤) مجموعة الفتاوى ٩/ ٣٤.

(٥) مجموعة الفتاوى ٩/ ٣٤.

(٦) مجموعة الفتاوى ٩/ ٣٤، ٩٣.

يحدثنا عبد القاهر[1] في (دلائله): أن الألفاظ إنما تترتب في النطق تبعًا لترتب المعاني في النفس؛ فإنك «تتوخى الترتيب في المعاني، وتعمل الفكر هناك، فإذا تم لك ذلك، أتبعتها الألفاظ وقفوت بها آثارها، وإنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكرًا في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك، بحكم أنها خدم للمعاني وتابعة لها ولاحقة بها، وإن العلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق»[2].

وكلامه يدلنا على أن ترتيب الألفاظ في النطق تبع لترتيب المعاني في الذهن، فمن الأولى أن يكون مدلول اللفظ أسبق من اللفظ، وأحسب أن في قوله: «لا يتصور أن تعرف للفظ موضعًا من غير أن تعرف معناه»[3]، إشارة إلى هذا.

وقد جزم ابن تيميَّة في أسبقية المعنى للفظ في رده على المنطقيين الذين بالغوا في أهمية حدودهم المنطقية، فإن «الحد من باب الألفاظ، واللفظ لا يدل المستمع على معناه إن لم يكن قد تصور مفردات اللفظ بغير اللفظ؛ لأن اللفظ المفرد لا يدل المستمع على معناه إن لم يعلم أن اللفظ موضوع للمعنى، ولا يعرف ذلك حتى يعرف المعنى، فتصور المعاني المفردة يجب أن يكون سابقًا على فهم المراد بالألفاظ»[4].

ويستدل ابن تيميَّة على أسبقية المعنى للفظ بحجتين:

إحداهما عقلية: وهي أن توقف معرفة مدلول اللفظ على اللفظ يؤدي إلى

---

(١) عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، من كبار علماء العربية والبيان، (ت ٤٧١هـ).
ينظر: معجم الأدباء ١٤/ ١٤، وبغية الوعاة ٢/ ١٠٦.

(٢) دلائل الإعجاز ٩٧.

(٣) دلائل الإعجاز ٩٦.

(٤) مجموعة الفتاوى ٩/ ٢٩، وينظر: درء تعارض العقل والنقل ٨/ ٥٣٠، والرد على المنطقيين ١٠، ونقض المنطق ١٨٣ وما بعدها.

الدور[1]؛ «إذ يستلزم أن يقال: لم يتصور المعنى حتى سمع اللفظ وفهمه، ولم يمكن أن يفهم المراد باللفظ حتى يكون قد تصور ذلك المعنى قبل ذلك»[2].

والأخرى حسية: فمن المشاهد المحسوس «أن المتكلم باللفظ المفرد إن لم يبين للمستمع معناه حتى يدركه بحسه أو بنظره، وإلا لم يتصور إدراكه له بقول»[3].

«فمن لم يتصور مسمى الخبز، والماء، والسماء، والأرض، والأب، والأم، لم يعرف دلالة اللفظ عليه»[4].

وكون المعنى أسبق وجودًا من اللفظ هو ما يقره العقل السليم ويشهد له الواقع اللغوي؛ لأن المتكلم قد يتكلم باللفظ العربي، والسامع له لا يفهم منه شيئًا، كمن يتكلم بالغريب من الألفاظ، «فاللفظ اللغوي حتى في أذن العربي، إن لم يكن الذي يسمعه يعرف معناه قبل سماعه فإنه لا يفهم شيئًا، فالمعنى يوجد أولاً، ثم يوجد له اللفظ»[5].

وأحسب أن في قوله تعالى: ﴿أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البقرة: ٣١]، ما يشهد لأسبقية المعاني على الألفاظ، فإن الله سبحانه وتعالى عرض المسميات، التي هي معاني الأسماء، على الملائكة فقال: ﴿أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾. فـ (هؤلاء) ــ أي المعاني ــ وجدت أولاً، ثم بعد ذلك وضعت لها الأسماء[6].

ثالثًا ــ صلة اللفظ بالمعنى ذاتية أم وضعية؟

جذور البحث في هذه القضية موغلة في القدم، فهي ترجع إلى عصر مناطقة

---

(١) الدور: هو أن يكون شيئان كل منهما علة للآخر، وهو باطل. ينظر: التعريفات ١٠٥.

(٢) الرد على المنطقيين ١٠.

(٣) مجموعة الفتاوى ٩/ ٢٩.

(٤) الرد على المنطقيين ١٠.

(٥) المبنى والمعنى في الآيات المتشابهات في القرآن الكريم ١٠.

(٦) ينظر: الطريق إلى الله ١٧ ــ ١٨، والمبنى والمعنى في الآيات المتشابهات في القرآن الكريم ١٠.

اليونان الأوائل، فقد سحرهم هذا النظام الصوتي الذي ينطق به المرء فيعبر له عما يدور في نفسه، «وبدا من سحر الألفاظ في أذهان بعضهم، وسيطرتها على تفكيرهم، أن ربط بينها وبين مدلولاتها ربطًا وثيقًا، وجعلها سببًا طبيعيًّا للفهم والإدراك، فلا تؤدى الدلالة إلاَّ به، ولا تخطر الصورة في الذهن إلاَّ حين النطق بلفظ معين، ومن أجل هذا أطلق هؤلاء المفكرون على الصلة بين اللفظ ومدلوله: الصلة الطبيعية، أو الصلة الذاتية»[1].

وكان ممن يميل إلى هذا الرأي سقراط[2]، ولكن هذا الرأي لم تسعفه الأدلة العلمية ولا الواقع اللغوي، فغموض هذه الصلة باد في غالب مفردات اللغة، وعند غياب الأدلة العلمية فليس أمام المرء إلاَّ الخيال فـ «أخذوا يفترضون أن تلك الصلة الطبيعية كانت واضحة سهلة التفسير في بدء نشأتها، ثم تطورت الألفاظ، ولم يعد من اليسير أن نتبين بوضوح تلك الصلة، أو نجد لها تعليلاً وتفسيرًا!!»[3].

وإلى جانب الرأي القائل بالصلة الذاتية للألفاظ مع المعاني، كانت هناك طائفة أخرى من فلاسفة اليونان ترى «أن الصلة بين اللفظ والدلالة لا تعدو أن تكون صلة اصطلاحية عرفية تواضع عليها الناس، وتزعم هذا الرأي فيما بعد (أرسطو) »[4].

واللغة باقية والدهر ما زال ينجب المفكرين، فاستمر الجدل والخلاف في هذه المسألة، فتبنى كلاًّ من الرأيين طائفة من العلماء، كل طائفة حاولت أن تتلمس من خلال الألفاظ والمعاني أدلة تؤيد بها ما ذهبت إليه.

فابن جني يتحدَّث عن العلاقة بين اللفظ والمعنى في أكثر من موضع في (خصائصه)، وراح يتلمس في أقوال السابقين ما يؤيد وجود صلة بين اللفظ

---

(١) دلالة الألفاظ ٦٢.

(٢) من كبار فلاسفة اليونان، ولد في أثينا، عاش في نحو: (٤٧٠ ــ ٣٩٩ ق. م).
ينظر: المنجد في الأعلام ٣٠٢.

(٣) دلالة الألفاظ ٦٣، وينظر: دراسة المعنى عند الأصوليين ١٧٤.

(٤) دلالة الألفاظ ٦٣.

والمعنى، ففي باب (إمساس الألفاظ أشباه المعاني) يقول: «اعلم أن هذا موضع شريف لطيف، وقد نبَّه عليه الخليل وسيبويه، وتلقته الجماعة بالقبول له، والاعتراف بصحته، قال الخليل: كأنهم توهموا في صوت الجندب استطالةً ومدًّا فقالوا: صَرَّ، وتوهموا في صوت البازي تقطيعًا فقالوا: صرصر.

وقال سيبويه في المصادر التي جاءت على الفعلان: إنها تأتي للاضطراب والحركة، نحو: النقزان، والغليان والغثيان، فقابلوا بتوالي حركات المثال توالي حركات الأفعال»[1].

وبالإضافة لأقوال السابقين راح ابن جني يؤكد وجود صلة بين اللفظ ومعناه بما لاحظه هو، وأسفر عنه فكره بعد طول التأمل والفكير في الأصوات والمعاني[2].

ومن أشهر القائلين بالصلة الذاتية بين اللفظ ومدلوله فيما ينقل: عباد بن سليمان الصيمري[3]، فقد «نقل أهل أصول الفقه عن عباد بن سليمان الصيمري من المعتزلة، أنه ذهب إلى أن بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية حاملة للواضع على أن يضع، قال: وإلاَّ لكان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحًا من غير مرجح. وكان بعض من يرى رأيه يقول: إنه يعرف مناسبة الألفاظ لمعانيها؛ فسئل ما مسمى: (إذغاغ) وهو بالفارسية: الحجر، فقال: أجد فيه يبسًا شديدًا، وأراه: الحجر»[4]!.

---

(١) الخصائص ٢/ ١٥٢، وينظر: الكتاب ٢/ ٢١٨، وقوله: فقابلوا حركات... ليست من كلام سيبويه وإنما هي لابن جني، ينظر: الخصائص ٢/ ١٥٢ هامش ٣ (المحقق).

(٢) ينظر: الخصائص (باب في تلاقي المعاني على اختلاف الأصول والمباني) ٢/ ١١٣، و (باب في الاشتقاق الأكبر) ٢/ ١٣٣، و (باب في تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني ٢/ ١٤٥)، والألفاظ اللغوية خصائصها وأنواعها ٣٧.

(٣) عباد بن سليمان الصيمري أبو سهل، من كبار المعتزلة، (ت نحو ٢٤٥هـ).
ينظر: طبقات المعتزلة ٧٧، ولسان الميزان ٣/ ٢٩٩.

(٤) المزهر ١/ ٤٧.

والجمهور على أن الصلة بين اللفظ ومعناه إنما هي تواضع واصطلاح[1].

أما ابن تيميّة فإنه أشار في أكثر من موضع إلى أن الصلة بين اللفظ والمعنى إنما هي وضعية اصطلاحية، ففي محاورته مع المناطقة يقول عن ألفاظهم: «وهذه أمور وضعية اصطلاحية، بمنزلة الألفاظ التي يصطلح عليها الناس للتعبير عما في أنفسهم ليست حقائق ثابتة في أنفسها لأمور معقولة تتفق فيها الأمم»[2]، وفي موضع آخر يقول: «اللفظ المفرد لا يدل المستمع على معناه إن لم يعلم أن اللفظ موضوع للمعنى»[3].

ويصف ابن تيميّة عبّادًا بشذوذ قوله ويقابل حجته العقلية بحجة عقلية أقوى، جاء في المسودة: «ذهب الجمهور ألى أن الألفاظ دالة على المعاني بالوضع، لا لذواتها، وشذ عباد بن سليمان الصيمري فزعم أن دلالتها لذواتها، وهذا باطل باختلاف الاسم لاختلاف الطوائف مع اتحاد المسمى»[4].

والواقع اللغوي أيضًا كما يرى ابن تيميّة، يبين ضعف هذا الرأي؛ «إذ الألفاظ التي يصلح وضعها للمعاني، فلم توضع لها، لا يحصى عددها إلاَّ الله»[5].

قد يقول قائل: إذا كان رأي ابن تيميّة ما ذكرت فما معنى قوله: «إذ دلالة اللفظ على المعنى سمعية»[6]؟

أقول: إن قوله (سمعية) لا يعني بها: أن أصوات اللفظة توحي بمعناها كما يوهم ظاهر العبارة، وإنما المقصود: أن استعمال اللفظ المعين في المعنى المعين

---

(١) ينظر: المزهر ١/ ٤٧، ومن أسرار اللغة ١٣٩، ودراسات في اللغة والنحو ٩.

(٢) مجموعة الفتاوى ٩/ ٩٢.

(٣) مجموعة الفتاوى ٩/ ٢٩، وينظر: الرد على المنطقيين ١٠، ودرء تعارض العقل والنقل ٨/ ٥٣٠ ـ ٥٣١.

(٤) المسودة ٥٦٣ ـ ٥٦٤.

(٥) مجموعة الفتاوى ٢/ ٢٣.

(٦) مجموعة الفتاوى ٢/ ٢٣.

ليس لأحد أن يتصرف فيه وإنما يؤخذ عن طريق السماع، أي: سماع استعمال هذا اللفظ المعين في ذلك المعنى المعين، وهذا ما يؤكده قوله بعد ذلك: «فلا بد أن يكون اللفظ مستعملاً في ذلك المعنى بحيث قد دل على المعنى به»[1].

وفيما يتعلق بصلة اللفظ بالمعنى، أود أن أميز بين أمور، أراها مختلفة تذكر في هذا الموضوع:

أولها: حكاية الأصوات: ففي اللغة ألفاظ مثل: صليل السيوف وصهيل الفرس وخرير الماء، ترتبط أصواتها بمعانيها[2]، ولكن هذا الارتباط بين مثل هذه الألفاظ ومعانيها لا يسوغ إطلاق القول بالصلة الطبيعية بين اللفظ والمعنى[3]؛ لأن تلك الألفاظ كما عبر الخليل[4] من باب (الحكاية)[5]، أي أنك تسمع صوتًا، فتحاول أن تجد ما يحاكيه مما ينطق به الإنسان، فليس الصوت دل بطبعه على معناه وإنما الإنسان هو الذي عبَّر عن مثل هذه المعاني من المسموعات بأصواتها، فالمعاني هي التي أوحت بأسمائها من أصواتها.

وثانيها: المناسبة بين اللفظ والمعنى: إن القول بوجود مناسبة بين اللفظ ومعناه أمر يختلف كل الاختلاف عن القول بالصلة الذاتية بين اللفظ ومعناه. فالمناسبة بين اللفظ والمعنى يقول بها كثير من العلماء[6]، وهي إنما يدركها العلماء بعد طول تأمل ونظر، وهي إنما تكون بعد أن يعلم أن هذا اللفظ قد وضع لذلك

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢/ ٢٣.

(٢) ينظر: الخصائص ١/ ٤٦.

(٣) ينظر: اللغة بين العقل والمغامرة: ٥٣، والتفسير النفسي لدلالة المفردات اللغوية ٢٥.

(٤) الخليل بن أحمد أبو عبد الرحمن الفراهيدي البصري إمام في اللغة والنحو (ت ١٧٠هـ).
ينظر: إنباه الرواة ١/ ٣٤١، وبغية الوعاة ١/ ٥٥٧.

(٥) ينظر: التفكير الصوتي عند الخليل ٩٥.

(٦) ينظر: المزهر ١/ ٤٧.
وابن تيميَّة من الذين حاولوا أن يتبينوا وجود المناسبة بين الألفاظ ومعانيها. ينظر: ص ٩٩ من البحث.

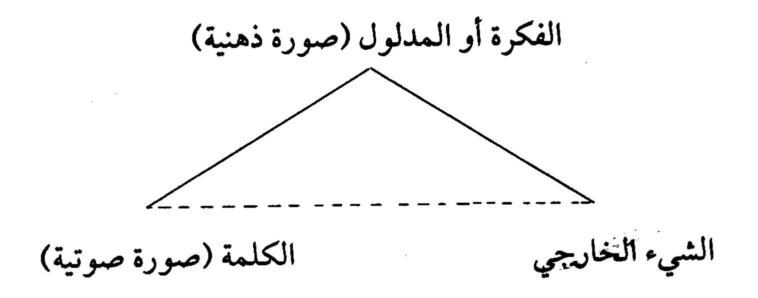
المعنى فيأتي عالم اللغة ويمعن النظر في أصوات هذا اللفظ ويحاول أن يربط بينها وبين ما تدل عليه بنوع رابط وإن كان متكلفًا.

رابعًا ــ العلاقة بين اللفظ والمعنى (النظرية الإشارية):

إن اللغة تصوير للمجتمع، فهي كالمرآة تصور ما في هذا الوجود عن طريق التعبير الصوتي.

فهل تكون العلاقة بين الصوت وبين هذه الموجودات الخارجية؟ أو أن لهذه الموجودات صورًا في ذهن المتكلم تكون علاقة الصوت معها؟

كان أوكدن وريتشاردز أول من طوَّر ما يمكن أن يسمى بالنظرية الإشارية التي أوضحاها بالمثلث الآتي:



فهذا الرسم يميز ثلاثة عناصر مختلفة للمعنى: (الشيء الخارجي) و (الصورة الذهنية) و (الصورة الصوتية)، وهو يوضح أن العلاقة المباشرة إنما تكون بين الكلمة (الصورة الصوتية) والفكرة (الصورة الذهنية)، وأنه لا توجد علاقة مباشرة بين (الكلمة) و (الشيء الخارجي).

وتعني النظرية الإشارية: أن معنى الكلمة هو إشارتها إلى غير نفسها، فدراسة المعنى تتطلب دراسة ثلاثة جوانب؛ لأن الوصول إلى المشار إليه يكون عن طريق الفكرة (الصورة الذهنية)[1].

---

(١) ينظر: علم الدلالة: (أحمد مختار) ٥٤ ــ ٥٥، وعلم اللغة العام ٨٤، وعلم الدلالة (بالمر) ٣١.

وهذه الفكرة في التمييز بين المعاني لم تكن وليدة هذا القرن، فقد نبه عليها ابن سينا[1] والغزالي، وهما من علماء القرن الخامس الهجري[2]، وبعدها بقرنين من الزمن جاء ابن تيميَّة وقدم لنا صورة واضحة عن هذه المعاني، وبين لنا بعبارات واضحة أن الارتباط إنما يكون بين الكلمة (الصورة الصوتية) والفكرة (الصورة الذهنية)، وأكَّد لنا مضمون النظرية الإشارية القائل: «أن معنى الكلمة هو إشارتها إلى شيء غير نفسها»[3].

جاء في مجموعة الفتاوى: «إن الخبر لمعناه صورة علمية، وجودها في نفس العالم، كذهن الإنسان مثلاً، ولذلك المعنى حقيقة ثابتة في الخارج عن العلم، واللفظ إنما يدل ابتداء على المعنى الذهني ثم تتوسط ذلك وتدل على الحقيقة الخارجة»[4].

وبسط هذا المعنى في مؤلف آخر فقال: «فإن الشيء له وجود في نفسه، وله مثال مطابق له في العلم، ولفظ يدل على ذلك المثال العلمي، وخط يطابق ذلك اللفظ، ويقال: له وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البنان، ووجود عيني، وعلمي، ولفظي، ورسمي، كالشمس الموجودة والكعبة موجودة، ثم إذا رأى الإنسان الشمس يمثلها في نفسه، ثم يقول بلسانه: شمس، وكعبة، ثم يكتب بخطه: شمس وكعبة، فإذا كتب وقيل: هذه الشمس التي في السماء، وهذه الكعبة التي يصلي إليها المسلمون، لم يرد بذلك أن الخط هو الشمس والكعبة ولكن المعنى معروف»[5]، وقد أكثر ابن تيميَّة من عرض هذه الفكرة

---

(١) الحسين بن عبد الله بن سينا أبو علي الفيلسوف الرئيس (ت ٤٢٨هـ).
ينظر: لسان الميزان ٢/ ٢٩١، والأعلام ٢/ ٢٤١.

(٢) ينظر: الشفاء (العبارة) ٤، ومعيار العلم ٧٥، وعلم الدلالة عند العرب ٧.

(٣) علم الدلالة (أحمد مختار) ٥٥.

(٤) مجموعة الفتاوى ١٣/ ١٥١، وينظر: التفسير الكبير ٢/ ١٠٣، ودقائق التفسير ١/ ١٢٧.

(٥) منهاج السنة النبوية ٥/ ٤٥٠.

ولكن فيما نقلناه كفاية[1].

ومن لطائف التعبير القرآني فيما يتعلق بالوجود العيني والوجود الذهني ما استنبطه ابن تيميَّة من قوله تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق]، وهي أول ما أنزل من القرآن، حيث قال: «فينبغي للعاقل أن يفرق بين ثبوت الشيء ووجوده في نفسه، وبين ثبوته ووجوده في العلم، فإن ذاك هو الوجود العيني الخارجي الحقيقي، أما هذا فيقال له: الوجود الذهني والعلمي وما من شيء إلَّا له هذان الثبوتان، فالعلم يعبِّر عنه باللفظ ويكتب اللفظ بالخط، فيصير لكل شيء أربع مراتب: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البنان، وجود عيني، وعلمي، ولفظي، ورسمي.

ولهذا كان أول ما أنزل الله على نبيه سورة: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾ ذكر فيها النوعين فقال: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢﴾ [العلق]، فذكر جميع المخلوقات بوجودها العيني عمومًا ثم خصوصًا، فخص الإنسان بالخلق بعد ما عمَّ غيره، ثم قال: ﴿ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ۝٥﴾ [العلق]، فخصَّ التعليم للإنسان بعد تعميم التعليم بالقلم، وذكر القلم؛ لأن التعليم بالقلم هو الخط وهو مستلزم لتعليم اللفظ، فإن الخط يطابقه، وتعليم اللفظ هو البيان وهو مستلزم لتعليم العلم؛ لأن العبارة تطابق المعنى.

فصار تعليمه بالقلم مستلزمًا للمراتب الثلاث: اللفظي، والعلمي، والرسمي، بخلاف ما لو أطلق التعليم أو ذكر تعليم العلم فقط لم يكن ذلك مستوعبًا للمراتب.

فذكر في هذه السورة الوجود العيني والعلمي، وأن الله سبحانه هو معطيها فهو خالق الخلق وخالق الإنسان، وهو المعلم بالقلم ومعلم الإنسان»[2].

---

(١) ينظر: بغية المرتاد ١٠٥، والجواب الصحيح ٢/ ١٨٣، ١٨٤، ٢١٤، و ٣/ ٩٣، ودرء تعارض العقل والنقل ٥/ ٩١، و ٦/ ٢٧٤، ومجموعة الفتاوى ٢/ ١٠٠، و ٦/ ٣٩، و ١٦/ ١٥٦.

(٢) مجموعة الفتاوى ٢/ ١٠٠ ــ ١٠١، وينظر: ١٢/ ٦٤، ١٦/ ١٥٦، والتفسير الكبير ٦/ ٢٧٠، =

خامسًا ــ اشتراك اللفظ يوحي باشتراك المعاني:

من علاقات اللفظ بالمعنى أن يكون اللفظ واحدًا ويطلق على ذوات مختلفة في الخارج مثل ألفاظ الأجناس نحو: (إنسان) و (حيوان)... فكل منها يصلح أن يطلق على ذوات مختلفة في الخارج، فهل يعني هذا أن الذوات الموجودة في الخارج متطابقة؟ وما الذي سوغ إطلاق اللفظ الواحد عليها إن كانت مختلفة؟

تحدث سوسير في محاضراته عن (التطابق اللغوي والحقائق الواقعية) وأشار إلى أن الحقائق الواقعية (المدلولات) تكون مختلفة، ومع ذلك يعبر عن هذه الحقائق بلفظ واحد ينتظمها، وهذا اللفظ يوحي لنا بتطابق المدلولات على الرغم من اختلافها في الواقع، وسبب هذا التطابق إنما يعود للتشابه في الظروف الخارجية المحيطة بالمدلولات، مثل كلمة (قطار) توحي بأن قطار اليوم هو نفسه قطار الأمس رغم اختلاف حقائقهما الواقعية[1].

وفكرة اختلاف المعاني (المدلولات) مع اشتراك اللفظ، يمكن أن نتلمسها فيما كتبه ابن تيميَّة قبل سبعة قرون، فقد أشار إلى أن المعاني التي في الخارج لا اشتراك فيها وإن اشترك اللفظ المعبر عنها، «فإذا قلت: لفظ (إنسان) يشترك فيه هذا وهذا وهذا ويعمها، ولفظ (حيوان) يشترك فيه أكثر مما يشترك في لفظ (إنسان)، لم يكن بين المسميات في الخارج شيء اشتركت فيه، فليس بين هذا الإنسان وهذا الإنسان، ولا بينهما وبين الفرس في الخارج شيء مشترك بينهما لأجل الاشتراك والاتفاق في لفظ (إنسان) ولفظ (حيوان)... وكذلك اتفاقهم واشتراكهم في الخط المرقوم المطابق لهذا اللفظ، فالخط يطابق اللفظ، واللفظ يطابق المعنى، والثلاثة تتناول الأفراد الموجودة في الخارج وتعمها، والأعيان متفقة فيها مشتركة من غير أن يكون بين الأعيان في الخارج شيء اشتركت فيه، لكن بينها تشابه بحسب ذلك المعنى

= ودقائق التفسير ٥/ ١٧٠، والنبوات ٢٤١.

(١) ينظر: علم اللغة العام ١٢٧ ــ ١٢٨. ومحاضرات الدكتور حسام على طلبة الدراسات العليا للعام الدراسي ١٩٩٧ ــ ١٩٩٨.

الشامل له واللفظ المطابق له، والخط المطابق للفظ»[1].

إذًا «فإنه ليس في الخارج إلَّا ما به الاختلاف، الذي هو ضد الاشتراك، إذ ليس في الخارج مشترك، بل كل شيء فهو نفسه، ليس مشاركًا لغيره في شيء، فيكون مخالفًا له إذا جعل الاختلاف قسيم الاشتراك، وأما الاختلاف الذي هو قسيم التشابه، فهذا قد يكون في الخارج، وقد لا يكون، فالبياضان المتماثلان، هما غير مختلفين بهذا الاصطلاح، وهما مختلفان بالاصطلاح الأول الذي هو بمعنى الامتياز»[2].

إذًا فالمعاني الحقيقية الموجودة في الخارج مختلفة، وإنما الاشتراك في المعاني الذهنية «إذ الاشتراك إنما هو فيه إذا كان في الذهن، وهو من هذه الجهة لا يوجد في الخارج، ولكن الوصف الذي يقال: إنهما تشاركا فيه، معناه: أنه يوجد لهذا معينًا، ويوجد لهذا من نوعه آخر معين، والمعين لا اشتراك فيه، فلا يظن أنه وجد في الخارج ما اشتركا فيه في الخارج، وإن كان مشتركًا فيه في الذهن»[3].

وهذا الاشتراك الذهني إنما كان سببه عموم الألفاظ واشتراكها، «فقد اعتبر عموم المعاني والاشتراك فيها، بعموم الألفاظ والاشتراك فيها»[4].

ونستطيع أن نلخص فكرة ابن تيميَّة بما يأتي:

١ ــ إن المعاني في الخارج غير مشتركة وإن كانت متشابهة، بل كل شيء هو نفسه ليس مشاركًا لغيره في شيء.

٢ ــ إن الاشتراك إنما يكون في المعاني الذهنية.

٣ ــ إن عموم الألفاظ والاشتراك فيها هو الذي سوَّغ عموم المعاني الذهنية والاشتراك فيها.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٥/ ١٠٠، وينظر: مجموعة الفتاوى ٩/ ٣٥.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٥/ ١٠٠ ــ ١٠١.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ٥/ ٩٩.

(٤) درء تعارض العقل والنقل ٥/ ١٠٠.

سادسًا ــ مشكلة المعنى في اللغات:

إن اللغات إنما تختلف في الألفاظ دون المعاني، فهل يعني هذا سهولة نقل المعاني بدقة بين اللغات؟

يحدثنا أحد علماء اللغة المحدثين عن طبيعة اللغة وأنها تتضمن مستويين: مستوى التعبير الذي يتكون من الغطاء الصوتي أو الخطي للفكرة، ومستوى المحتوى الذي يتكون من عالم الفكرة التي يعبر عنها في اللغة[1]، و «مادة المحتوى مشتركة بين اللغات الإنسانية، في حين إن شكل المحتوى خاص في كل لغة من اللغات المتنوعة»[2].

ووقفتنا هذه ستكون مع معنى: (إن مادة المحتوى (المعنى) مشتركة بين اللغات)؟

يحدثنا ماريو باي في كتابه (لغات البشر) عن مشكلة المعنى في اللغات، وأهم ما جاء تحت هذا العنوان[3]:

(أ) إن اللغة بمظهرها الشكلي الخارجي تتخذ أشكالاً متعددة، وكل لغة لها ميزاتها عن اللغة الأخرى.

(ب) إن المعنى هو أساس التفاهم في المجتمع، وأن وظيفة اللغة الأولى هي نقل الأفكار والمعاني من شخص إلى آخر، والعلاقة بين اللغة ومعناها علاقة وثيقة لا يمكن فصم عراها.

(ج) إن المعنى لا يصلح للنقل من لغة لأخرى، أو بمعنى أصح لا يمكننا أن ننقله للغات متعددة بطريقة دقيقة، فقد اكتسبت كل لغة إبّان تطورها التاريخي سلسلة من المعاني النفسية تدور حول كلماتها ومصطلحاتها، لا تشاركها فيها لغة أخرى.

---

(١) ينظر: الألسنية المبادىء والأعلام ٢٤٨ ــ ٢٤٩.

(٢) الألسنية المبادىء والأعلام ٢٤٩.

(٣) لغات البشر ١٠١ ــ ١٠٥.

(د) إن المعنى وإن كان مشتركًا بين اللغات وقد يكون واحدًا في الخارج إلاَّ أن الأفراد يختلفون في التعبير عنه، «فكل شخص يستخدم اللغة بالضرورة كوسيلة يعبِّر بها عن خِبراته الشخصية، ولا يتفق شخصان في العالم في نوع الخِبرات التي يمران بها، ويخضع كل من المعنى واللغة لكل الفروق الفردية بين الناس»[١].

ويحدثنا الدكتور أحمد مختار عمر عن مشكلة المعنى في الترجمة فيقول: «يختلف اللغويون المحدثون في هذا مع أرسطو، الذي كان يرى أن المعاني تتقابل تمامًا من لغة إلى لغة، بمعنى: أن أي كلمة في لغة يمكن أن نجد لها مرادفًا مطابقًا في اللغة الأخرى. فإذا كان الاختلاف موجودًا بين الفرد والفرد من أبناء اللغة، بل بين الفرد ونفسه من موقف إلى موقف، ومن حالة إلى حالة، فإنه موجود ولا شك بين اللهجة واللهجة، وبين اللغة واللغة»[٢].

ما تقدم يمثل نظر بعض علماء اللغة المحدثين لفكرة (اشتراك اللغات في المعاني)، والذي يهمني أنْ أتبين ما كتبه ابن تيميَّة قبل سبعة قرون عن هذه القضية، وإنما ذكرت ما تقدم لتبيين تقارب الأفكار بين القديم والحديث:

ذكر ابن تيميَّة أن قومًا قالوا: إن المعاني لا تختلف باختلاف الأمم، وأما الألفاظ فإنها تختلف باختلاف الأمم «كالعربية، والفارسية، والرومية، والتركية»[٣]، ثم عقب على إطلاق هذا القول بقوله: «قلت: وهذا القول فيه نظر، وبعضه باطل»[٤].

أما ما يتعلق باختلاف ألفاظ اللغات، فأمر مسلم به وإن كانت اللغات تتفق في بعض الألفاظ إلاَّ أنها أكثرها مختلف، «واختلافها اختلاف تنوع لا تضاد، كاختلاف الاسمين للمسمى الواحد»[٥].

---

(١) لغات البشر ١٠٤.

(٢) علم الدلالة (أحمد مختار) ٢٥١.

(٣) مجموعة الفتاوى ٦/ ٣٩.

(٤) مجموعة الفتاوى ٦/ ٤٠.

(٥) مجموعة الفتاوى ٦/ ٤٠.

أما ما يتعلق بمعاني اللغات، فإن إطلاق القول بأن «المعاني لا تختلف باختلاف الأمم» غير دقيق، نعم قد يكون المعنى واحدًا بالنوع في الأمم، فتعبر عنه كل أمة بلسانها، ولكن المعاني تختلف باختلاف الأمم المعبِّرة عنه، ومن وجوه اختلافه:

(أ) «قد يكون تصور ذلك المعنى متنوعًا في الأمم مثل: أن يعلمه أحدهم بنعت، ويعبر عنه باعتبار ذلك النعت، وتعلمه الأمة الأخرى بنعت آخر، وتعبر عنه باعتبار ذلك النعت، كما هو الواقع في أسماء الله وأسماء رسوله، وكتابه، وكثير من الأسماء المعبَّر بها عن الأشياء المتفق على علمها في الجملة، . . . ولهذا إذا تأملت الألفاظ التي يترجم بها القرآن ــ من الألفاظ الفارسية والتركية وغيرها ــ تجد بين المعاني نوع فرق، وإن كانت متفقة في الأصل، كما أن اللغتين متفقة في الصوت، وإن اختلفت في تأليفه، وقد تجد التفاوت بينها أكثر من التفاوت بين الألفاظ المتكافئة ــ الواقعة بين المترادفة والمتباينة ــ كالصارم والمهند، وكالريب والشك، والمور والحركة، والصراط والطريق»[1].

(ب) ومن مظاهر اختلاف اللغات في المعنى: أن تختلف «في قدر ذلك المعنى، وعمومه وخصوصه، كما تختلف في حقيقته ونوعه، وتختلف أيضًا في كيفيته وصفته، وغير ذلك»[2].

(ج) لا يمكن أن تغفل السمات الشخصية لكل ناطق، فـ «الناطقان بالاسم الواحد باللغة الواحدة يتصور أحدهما منه ما لم يتصور الآخر، حقيقته وكميته وكيفيته وغير ذلك؛ فإن كان المعنى المدلول عليه بالاسم الواحد لا يتَّحد من كل وجه في قلب الناطقين، بل ولا في قلب الناطق الواحد في الوقتين، فكيف يقال: إنه يجب اتحاده في اللغات المتعددة؟»[3].

---

(١) مجموعة الفتاوى ٦/ ٤٠.

(٢) مجموعة الفتاوى ٦/ ٤٠.

(٣) مجموعة الفتاوى ٦/ ٤٠، يلاحظ التقارب الدقيق بين هذه الفكرة وبين ما ذكره المحْدثون وخصوصًا ما نقلناه عن الدكتور أحمد مختار عمر.

سابعًا ـ تغير المعنى:

إن كثيرًا من الألفاظ تتطور دلالتها بمرور السنين وتوالي العصور؛ ذلك لأنها لم توجد لتكون حبيسة مقيدة ولكنها وجدت ليتداولها الناس، وليتبادلوا بها في حياتهم الاجتماعية، واللغة ميراث يأخذه الخلف عن أسلافهم، فإذا ورثتها الأجيال الناشئة لم ترثها على حالها الأولى بل ترثها مع بعض الانحراف في الدلالة ثم يتضخم ذلك الانحراف على توالي الأجيال[1].

«ويشبه بعض اللغويين تغير المعنى عن طريق اكتساب الكلمة لمعان جديدة بالشجرة تنبت فروعًا جديدة، وهذه الفروع بدورها تنبت فروعًا أصغر، والفروع الجديدة قد تخفي القديمة وتقضي عليها ولكن لا يحدث ذلك دائمًا»[2].

وقد درس علماء اللغة المحدثون ظاهرة تغير المعنى، وبينوا أن هذا التغير لم يكن اعتباطًا وإنما كانت له أسبابه، ومن أهم أسبابه التي عالجوها هو: (الاستعمال)، كما أن هذا التغير كانت له صوره وأشكاله ومن أهمها: (التخصيص) و (التعميم) و (تغير مجال الاستعمال)[3].

أما في القديم فقد كان ابن تيميَّة من السباقين إلى التنبيه على هذا الموضوع، فقد أدرك بحسه اللغوي أثر الاستعمال في تغيير دلالة الألفاظ، كما أنه ميز بحدة ذكائه صور هذا التغيير.

أما عن أثر الاستعمال في تغيير الدلالة فقد نبه ابن تيميَّة على أن اللفظ يصير بالاستعمال دالاً على معنى غير ما كان يدل عليه في أصل وضعه. وإن كان المحدثون قد قصروا بحثهم على أثر الاستعمال في تغيير دلالة المفردة، فإن ابن تيميَّة كان أوسع منهم بحثًا، فالاستعمال كما أنه يغير دلالة المفردة، فإنه يغير دلالة التراكيب والجمل

---

(١) ينظر: دلالة الألفاظ ١٣٤، ١٣٥.

(٢) علم الدلالة (أحمد مختار) ٢٣٦.

(٣) ينظر: دلالة الألفاظ ١٣٤، ١٥٢، وعلم الدلالة (أحمد مختار) ٢٣٧، ٢٤٣، ودراسة المعنى عند الأصوليين ١٨٧.

المنقولة، جاء في مجموعة الفتاوى: «واللفظ يصير بالاستعمال له معنى غير ما كان يقتضيه أصل الوضع، وكذلك يكون في الأسماء المفردة تارةً، ويكون في تركيب الكلام أخرى، ويكون في الجمل المنقولة كالأمثال السائرة جملة»[١].

أما عن تغيير دلالة المفردة بالاستعمال، وصور هذا التغيير فقد قال فيه: «يتغير الاسم المفرد بعرف الاستعمال عما كان عليه في الأصل، إما بالتعميم، وإما بالتخصيص، وإما بالتحويل، كلفظ: الدابة والغائط والرأس»[٢]، فالدابة قد خصصها الاستعمال بذوات الأربع، وإن كانت في الأصل لكل ما يدب على الأرض، والغائط في أصل اللغة للمكان المطمئن من الأرض تقضى فيه الحاجة، فنقل إلى ما يخرج من الإنسان، والرأس وإن كان في أصل اللغة للعضو المعروف إلاَّ أن الاستعمال قد عممه فأصبح يطلق ويراد به الإنسان نفسه، وقد يقال لكل مقدم في أمر هو رأس فيه[٣].

وأما عن أثر الاستعمال في تغيير دلالة التراكيب فإيضاحه بالأمثلة الآتية:

(أ) صيغة (أفعل) التفضيل في النفي[٤]:

إذا قلت: زيد أفضل من عمرو فإنما تعني: أن زيدًا مفضل، وأن عمرًا مفضل

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٤/ ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٤/ ٢٣٩، وينظر: التفسير الكبير ٣/ ٤٦٠، ودقائق التفسير ٢/ ٤٧٠.

(٣) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٦.

(٤) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٤/ ٢٣٨، ٢٣٩، هذا المثال والذي بعده، لا يعني أن هذا التركيب كان مستعملاً في معنى ثم غيره الاستعمال إلى معنى آخر، وإنما هو معقود للمقارنة بين هذا التركيب المعين، وما يقتضيه نظيره من التراكيب، ففي المثال الأول فإن صيغة أفعل التفضيل إنما تدل على فضل كل من الداخلين في التفضيل، وهذا هو الأصل في الصيغ ألا تتغير دلالتها عن أصل وضعها، ولكنها في هذا التركيب المعين قد تغيرت عما يقتضيه أصل الوضع. وكذا في المثال الثاني: فالأصل في حرف النفي إذا دخل على التركيب أن ينفيه وهذا هو المشهور في الاستعمال إلاَّ في التركيب المعين الذي نحن بصدده (ما كادوا) فقد خرج عن نظائره في الاستعمال.

عليه، وهي تدل على أن لكل منهما فضلاً، وأن أحدهما قد فاق صاحبه فيه، أما إذا قلت: ليس في القوم أفضل من زيد، فأصل الوضع أن تدل على نفي أفضليتهم على زيد «لدخول النفي على أفعل»[1]، ولكنها في كثير من الأحيان تخرج عن أصل وضعها وتستعمل للدلالة على نفي فضل الداخل في النفي وإثبات فضل المجرور على الباقين، يقول ابن تيميَّة: «فإنك إذا قلت: هذا الدين أحسن من هذا، كان المجرور بـ (من) مفضلاً عليه، والأول مفضلاً. فإذا قلت: لا أحسن من هذا، أو من أحسن من هـذا؟ أو ليس فيهم أفضل من هذا، أو ما عندي أعلم من زيد، أو ما في القوم أصدق من عمرو، أو ما فيهم خير منه، فإن هذا التأليف يدل على أنه أفضلهم وأعلمهم وخيرهم، بل قد صار حقيقة عرفية في نفي فضل الداخل في أفعل وتفضيل المجرور على الباقين، وأنها تقتضي نفي فضلهم وإثبات فضله عليهم وضمنت معنى الاستثناء كأنك قلت: ما فيهم أفضل إلَّا هذا أو ما فيهم المفضل إلَّا هذا»[2].

(ب) دلالة (كاد) مع النفي[3]:

إذا قلت: كاد زيد يقوم، فمعناه: أنه قارب القيام ولكن لم يقم، وإذا قلت: ما كاد زيد يقوم، فالذي يقتضيه أصل الوضع أن يكون المعنى: إن القيام لم يكن من أصله ولا قارب أن يكون، ولكن دلالته بعرف الاستعمال ليست كذلك، فـ «قد جرى في العرف أن يقال: ما كاد يفعل، ولم يكد يفعل في فعل قد فعل على معنى أنه لم يفعل إلَّا بعد الجهد، وبعد أن كان بعيدًا في الظن أن يفعله كقوله تعالى: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ ۝٧١﴾»[4] [البقرة].

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٤/ ٢٣٨.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٤/ ٢٣٨، والتفسير الكبير ٣/ ٤٦٠، وينظر: دقائق التفسير ٢/ ٤٧٠.

(٣) ينظر: التفسير الكبير ٣/ ٤٦٠، ومجموعة الفتاوى ١٤/ ٢٣٨.

(٤) دلائل الإعجاز ٢٦٨، وينظر: شرح ابن يعيش ٧/ ١١٩، وشرح الرضي ٢/ ٣٣٨، ومعاني النحو ١/ ٢٩٥.

وأما عن أثر الاستعمال في تغيير دلالة الجملة عن معناها الأصلي إلى غيره، فمثاله (جمل الأمثال): «وهو أن يكون الرجل قد قال كلمة منظومة أو منثورة لسبب اقتضاه، فشاعت في الاستعمال حتى صار يعبر بها عن كل ما أشبه ذلك المعنى الأول، وإن كان اللفظ في الأصل غير موضوع لها، فكأن تلك الجملة المثلية نقلت بالعرف من المعنى الخاص إلى العام كما تنقل الألفاظ المفردة، فهذا نقل في الجملة مثل قولهم: يداك أوكتا وفوك نفخ، هو مواز لقولهم: أنت جنيت هذا؛ لأن هذا المثل قيل ابتداء لمن كانت جنايته بالإيكاء والنفخ، ثم صار مثلاً عامًا، وكذلك قولهم: الصيف ضيعت اللبن مثل قولك: فرطت وتركت الحزم، وتركت ما يحتاج إليه وقت القدرة عليه حتى فات، وأصل الكلمة قيلت: للمعنى الخاص، وكذلك: عسى الغوير أبؤسًا، أي: أتخاف أن يكون لهذا الظاهر الحسن باطن رديء؟»[1].

❑ ❑ ❑

(١) مجموعة الفتاوى ١٤/ ٤٢، وينظر: التفسير الكبير ٣/ ٢٨.

المبحث الثالث

ضوابط لفهم اللغة وتجنُّب الاختلاف

وظيفة اللغة:

لا شك أن الوظيفة الأساسية للغة هي التعبير عن الإحساس وتبليغ الأفكار من المتكلم إلى المخاطب، فهي الوسيلة الأرقى للتفاهم بين البشر، نعم توجد طرائق أخرى لتوصيل الأفكار والتفاهم بين الناس كبعض الحركات والإشارات والإيماءات إلاَّ أن اللغة تبقى الوسيلة الوحيدة القادرة على التفاهم بسهولة ويسر ومرونة فائقة[1].

والإنسان في عصوره كلها قد اتخذ من الألفاظ وسيلة للتفاهم واتصال الناس بعضهم ببعض في حياة اجتماعية مرت بأطوار مختلفة، والألفاظ منذ أقدم عصورها قد اصطنعت للتعامل بها، «فكانت بمثابة العملة، منها الفضي، ومنها الذهبي، ومنها الصحيح ومنها الزائف، والمتعاملون بها منهم الفقير ومنهم الغني، ومنهم الشحيح بها والمبذر لها، ومع هذا أو رغم هذا فقد يسَّرت تلك الألفاظ سبل الاتصال بين أفراد المجتمع البشري. . .

ولكن الإنسان في تعامله بالألفاظ لم يكن مخلصًا دائمًا، ولم يلتزم حدودها دائمًا، فإذا شاء التضليل والخداع والنفاق لجأ إلى تلك الألفاظ فاستمد منها أدواته، وإن جنح إلى الشر أو المكر أو الفتنة وجد في تلك الألفاظ ما يستعين به، فلم ينطبق

---

(١) ينظر: علم اللغة (الضامن) ١٣٢ ــ ١٣٧.

ما يدور في خَلده على ما ينطق به»[1].

وقد بالغ بعضهم فقال: «إن سر التعاسة بين بني الإنسان في هذه الدنيا يعزى أولاً وقبل كل شيء إلى تباين الناس في دلالة الألفاظ واختلاف فهمهم لها... مما أدى إلى الجدل والنقاش حينًا، والنزاع والشجار حينًا آخر في تعاملهم بعضهم مع بعض»[2].

وإن كان في القول المتقدم مبالغة فإنه لا يعدم الصحة، فالألفاظ سبب رئيس في اختلاف المفكرين. فعلى سبيل المثال من يتصفح كتب أصول الفقه الإسلامي، فسيعلم علم اليقين أن اللغة سبب رئيس في اختلاف المجتهدين، وإن شئت فاقرأ مؤلفًا في ذلك وهو (أثر اللغة في اختلاف المجتهدين) بل مؤلفات[3]؟

وابن تيميَّة بوصفه عالمًا مجتهدًا مستنبطًا للأحكام من أدلتها، قد أدرك أثر اللغة في اختلاف الأحكام الدينية، والاختلاف في الدين ليس كاختلاف الناس في أمور دنياهم، فإذا كانت الدساتير الوضعية في كل اللغات، قد اعتنى الناس بألفاظها من أجل أن يفهموا معانيها، فالاعتناء بدستور السماء أولى وأولى؛ لأن الاختلاف فيه قد يؤدي إلى خسران الدنيا والآخرة.

وقد حاول ابن تيميَّة أن يضبط معاني الألفاظ[4] بضوابط من أجل الوصول إلى الحق فيما اختلف فيه العلمَاء، ومن هذه الضوابط:

---

(١) دلالة الألفاظ ١٠، وينظر: دلالة الألفاظ العربية وتطورها ٦.

(٢) دلالة الألفاظ ٩.

(٣) منها: التنبيه على الأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين، وأثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، وأثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية من القرآن الكريم.
وينظر: أمثلة من العصر الحديث لأثر الفهم اللغوي السيِّيء، وما ينتج عنه من كوارث. اللغة بين القومية والعالمية ٢٩٩.

(٤) أي ألفاظ الكتاب والسنة، وهي ضوابط يمكن أن يلحظها الإنسان وهو يتعامل مع أي نص لغوي يحاول فهم معناه.

أولاً ــ معرفة مدلولات الأسماء واجبة:

إن الضابط الأول لمن يريد أن يفهم اللغة معرفة مدلولات ألفاظها، فكل لفظة لها دلالتها المستقلة عن بقية ألفاظ اللغة، وهذه الدلالة تسمى: الدلالة المعجمية، وهي التي صرف إليها اللغويون القدماء جُل اهتمامهم، فجمعوا ألفاظ اللغة في مؤلفات خاصة وبينوا ما تدل عليه تلك الألفاظ من المعاني، وقد اصطلح على تسمية تلك المؤلفات بـ «المعاجم اللغوية»، وهي الآن الملجأ الذي يهرع إليه الدارس والمدرس والعالم والمتعلم، إذا ما أشكل عليه معنى قرأه أو سمعه من ألفاظ اللغة[1].

وفي هذا الضابط يقول ابن تيميَّة: «إنَّ الله سبحانه علم آدم الأسماء كلها، وقد ميَّز كل مسمى باسم يدل على ما يفصله من الجنس المشترك، ويخصه دون ما سواه ويبين به ما يرسم معناه في النفس. ومعرفة حدود الأسماء واجبة، لأنها بها تقوم مصلحة بني آدم في النطق الذي جعله الله رحمة لهم، لا سيما حدود ما أنزل الله في كتبه من الأسماء كالخمر والربا، فهذه الحدود هي الفاصلة المميزة بين ما يدخل في المسمى ويتناوله ذلك الاسم وما دلَّ عليه من الصفات، وبين ما ليس كذلك»[2].

ومعرفة مدلولات الأسماء لها مصادرها، فالألفاظ التي ترد في أي نص لغوي إنما يضبط معناها بدقة إذا روعي فيها ثلاثة أمور: لغة القوم عامة، وما تعارف عليه أهل ذلك العصر الذي ورد النص عنهم، وما اصطلح عليه كاتب النص.

فعلى سبيل المثال: «الأسماء التي علق الله بها الأحكام في الكتاب والسنة، منها ما يعرف حده ومسماه بالشرع، فقد بينه الله ورسوله: كاسم الصلاة والزكاة والصيام والحج والإيمان والإسلام، والكفر والنفاق. ومنه ما يعرف حده باللغة: كالشمس والقمر، والسماء والأرض، والبر والبحر. ومنه ما يرجع حده إلى عادة

---

(١) ينظر: دلالة الألفاظ ٤٨، وعلم اللغة (الضامن) ٧٩.

(٢) مجموعة الفتاوى ٩/ ٣٣ ــ ٣٤.

الناس وعرفهم، فيتنوع بحسب عادتهم: كاسم البيع، والنكاح، والقبض، والدرهم، والدينار، ونحو ذلك من الأسماء التي لم يحدها الشارع بحد ولا لها حد واحد يشترك فيه جميع أهل اللغة، بل يختلف قدره وصفته باختلاف عادات الناس»[١].

وعدم معرفة مدلولات الأسماء بدقة كان وما يزال سببًا في اختلاف العلماء، يقول ابن تيميَّة في السبب السادس من أسباب اختلاف العلماء وهو: عدم المعرفة بدلالة الحديث:

ويكون ذلك بصور منها: «تارة لكون اللفظ الذي في الحديث غريبًا عنده، مثل لفظ: المزابنة، والمحاقلة، والمخابرة، والملامسة، والمنابذة، والغرر، إلى غير ذلك من الكلمات الغريبة التي قد يختلف العلماء في تفسيرها»[٢].

ومن أمثلة اختلاف العلماء أيضًا لاختلافهم في مدلول الاسم، اختلافهم في صحة صلاة الذي لا يطمئن في ركوعه وسجوده[٣]؟

فمن المعلوم أن الله تعالى أوجب الركوع والسجود في الصلاة بالكتاب والسنَّة، وهو واجب بالإجماع، قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرْكَعُواْ

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٩/ ١٢٧، وينظر: الصارم المسلول ٥٣١، والمستدرك ٤/ ١٤٥.

(٢) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ١٣٥، وينظر: رفع الملام ٤٠.

والمزابنة: هي بيع التمر في رؤوس النخل بتمر مجذوذ، مثل كيله خرصًا، أو هي: بيع المعلوم بالمجهول من جنسه. وينظر: المغرب في ترتيب المعرب ٢٠٦.

والمحاقلة: قيل: هي اكتراء الأرض بالحنطة، أو بيع الزرع قبل إدراكه. ينظر: أنيس الفقهاء ٢٠٤.

والمخابرة: هي المزارعة على نصيب معين كالثلث أو الربع. ينظر: معجم لغة الفقهاء ٤١٤.

والملامسة: هو أن يتفق العاقدان على تسليم ما تلمسه اليد. ينظر: معجم لغة الفقهاء ٤٥٩.

والمنابذة: هو أن يقول الرجل لصاحبه: انبذ إلي الثوب أو أنبذه إليك ليجب البيع. ينظر: معجم لغة الفقهاء ٤٦١.

والغرر: هو ما كان له ظاهر يغر المشتري وباطن مجهول. ينظر: معجم لغة الفقهاء ٣٣٠.

(٣) ينظر: المغني ١/ ٢٩٦، ونيل الأوطار ٢/ ٢٥٢.

﴿وَٱسْجُدُوا۟﴾ [الحج: ٧٧]، فالكل متفقون على وجوب الركوع والسجود، ولكنهم اختلفوا في مدلول هذا اللفظ، فهل يسمى مجرد الخفض والرفع ركوعًا وسجودًا، أو لا بد فيهما من الاطمئنان[١]؟

وعلى وفق الضابط المتقدم يذهب ابن تيميّة إلى وجوب الاطمئنان؛ «فإن الركوع والسجود في لغة العرب لا يكون إلاّ إذا سكن حين انحنائه وحين وضع وجهه على الأرض، فأما مجرد الخفض والرفع عنه، فلا يسمى ذلك ركوعًا، ولا سجودًا، ومن سماه ركوعًا وسجودًا فقد غلط على اللغة[٢]، فهو مطالب بدليل من اللغة على أن هذا يسمى راكعًا وساجدًا، حتى يكون فاعله ممتثلاً للأمر، وحتى يقال: إن هذا الأمر المطالب به يحصل الامتثال فيه بفعل ما يتناوله الاسم، فإن هذا لا يصح حتى يعلم أن مجرد هذا يسمى في اللغة ركوعًا وسجودًا وهذا مما لا سبيل إليه ولا دليل عليه، فقائل ذلك قائل بغير علم في كتاب الله وفي لغة العرب. . .

ثم يقال: لو وجد استعمال لفظ الركوع والسجود في لغة العرب بمجرد ملاقاة الوجه للأرض بلا طمأنينة لكان المعفر خده ساجدًا، ولكان الراغم أنفه ـ وهو الذي لصق أنفه بالرغام، وهو التراب ـ ساجدًا، لا سيما عند المنازع الذي يقول: يحصل السجود بوضع الأنف دون الجبهة من غير طمأنينة، فيكون نقر الأرض بالأنف سجودًا، ومعلوم أن هذا ليس من لغة القوم، كما أنه ليس من لغتهم تسمية نقرة الغراب ونحوها سجودًا، ولو كان ذلك كذلك لكان يقال للذي يضع وجهه على الأرض ليمص شيئًا على الأرض أو يعضه أو ينقله ونحو ذلك: ساجدًا»[٣].

---

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ٢٢/ ٢٣٠ ـ ٢٣٢.

(٢) الركوع والسجود، أصلهما في اللغة أن يستعملا للتطامن والتذلل والخضوع، فاللغة لا تساعد ابن تيميّة على مقصوده، ولكن الركوع والسجود لها حد في الشرع، وهو الذي يجب أن يصار إليه، وهذا الذي يشترط فيه الاطمئنان، فما ذكره ابن تيميّة فيه نظر.
ينظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن ٢٠٨، ٢٢٩.

(٣) مجموعة الفتاوى ٢٢/ ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

ثانيًا ـــ معرفة الزمن ضرورية لفهم المعنى:

اللغة وظيفتها التفاهم بين أبناء المجتمع، وهذه الوظيفة هي هي في كل عصر وفي كل مصر، وأبناء الجيل الواحد إنما يتواصلون مع من سبقهم من أبناء لغتهم عن طريق اللغة المشتركة التي يستخدمونها، ولكن هل يعني هذا أننا نفهم تمام الفهم النصوص التي نقرؤها والتي قيلت قبل مئات السنين، وبعبارة أخرى: إذا كان اللفظ واحد فهل المعنى الذي يحمله عبر الزمن لا يتغير؟

إذ يحق لنا أن نسأل: هل المعنى يتغير؟

هذا السؤال قد سأله من قبلنا، وكان الجواب عنه: «إن نفس الكلمات ـــ بسبب تطور اللغة خلال الزمن ـــ تكتسب معنى آخر، وتشرح فكرة أخرى»[(١)].

إن اللفظ إذا دونت حروفه يكون أدعى للثبات وأقل عرضة للتغيير، ولهذا فإننا نسمع الألفاظ نفسها التي نطق بها العرب قبل مئات السنين، أما المعنى الذي تحمله فإنه لا ينضبط انضباط اللفظ لأن العقول متفاوتة والأفهام متفاوتة؛ وعليه فإن كل جيل يفهم من اللفظ نفسه معنى لا يتطابق تمام المطابقة مع الأجيال السابقة لا سيما مع تقادم الزمن، فإذا علمنا أن الزمن كفيل بتغيير كل شيء واللغة شيء من الأشياء، فالواجب إذًا على من يريد أن يفهم تمام الفهم معاني الألفاظ التي قيلت في زمن قبل زمنه على ما أرادها من تكلم بها فلا بد له من معرفة الزمن الذي وردت فيه[(٢)].

ويتأكد هذا الأمر إذا تعلق باللفظ ومعناه استنباط حكم وبناء أمر شرعي عليه، وابن تيميَّة لكونه فقهيًا يتعامل مع نصوص شرعية قيلت قبله بسبعة قرون، قد أكد ضرورة معرفة معنى الكلمة في الزمن الذي قيلت فيه، فمعرفة الزمن حاجز منيع من الزيغ والخطأ في الفهم، فالمفتي إذا اعتمد في فهم المعاني على ما تلقاه من أبناء

---

(١) علم الدلالة (أحمد مختار) ٢٣٥، وينظر: علم الدلالة (بالمر) ١٢، وقد سبق قريبًا تقرير هذا الأمر.

(٢) ينظر: دلالة الألفاظ ١٢٣.

جنسه ولم يحقق القول في مراد الشارع[1] بتلك الألفاظ فأحكامه تكون عرضة للخطأ، وفي هذا يقول ابن تيميَّة: «ومن لم يعرف لغة الصحابة التي كانوا يتخاطبون بها ويخاطبهم بها النبي ﷺ وعادتهم في الكلام هل هنا، وإلَّا حرَّف الكلم عن مواضعه، فإن كثيرًا من الناس ينشأ على اصطلاح قومه وعادتهم في الألفاظ، ثم يجد تلك الألفاظ في كلام الله أو رسوله أو الصحابة فيظن أن مراد الله أو رسوله أو الصحابة بتلك الألفاظ ما يريده بذلك أهل عادته واصطلاحه، ويكون مراد الله ورسوله والصحابة خلاف ذلك»[2].

ويزيد ابن تيميَّة الأمر وضوحًا من خلال الأمثلة التي ذكرها حتى يؤكد قيمة المعنى في ضمن إطاره الزمني[3]، ومن هذه الأمثلة لفظ (التوسل)، فهذا اللفظ موجود في لغة الصحابة وموجود في لغتنا، ولكن كيف فهمه الصحابة، وكيف يفهمه من كان في زمن ابن تيميَّة، وعلى أي الفهمين تبنى أحكام الشريعة؟

فلفظ (التوسل) دخل فيه من تغيير لغة الرسول ﷺ وأصحابه ما أوجب غلط من غلط عليهم في دينهم ولغتهم[4].

أما معناه في لغة القرآن والنبي ﷺ وأصحابه فهو يعني: «التقرب إلى الله بطاعته، وهذا يدخل فيه كل ما أمرنا الله به ورسوله، وهذه الوسيلة لا طريق لنا إليها إلَّا باتباع النبي ﷺ بالإيمان به وطاعته، وهذا التوسل به فرض على كل أحد»[5] والوسيلة التي فهمها الصحابة رضي الله عنهم هي التوسل بدعاء النبي ﷺ وشفاعته في حياته، وهي «من باب قبول الله دعاءه وشفاعته لكرامته عليه، فمن شفع له

---

(١) الشارع: أي الذي يشرع الأحكام وهو الله سبحانه بواسطة رسوله ﷺ.

(٢) مجموعة الفتاوى ١/ ١٧٥.

(٣) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٩/ ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦.

(٤) ينظر: مجموعة الفتاوى ١/ ١٧٧، وينظر: في هذا الموضوع: التوسل أنواعه وأحكامه ٨ وما بعدها.

(٥) مجموعة الفتاوى ١/ ١٧٨، وينظر: ١/ ١٤٧.

الرسول ﷺ ودعا له فهو بخلاف من لم يدع له ولم يشفع له»[1].

ويؤكد هذا الفهم دعاء أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في الاستسقاء المشهور بين المهاجرين والأنصار وقوله: «اللّٰهم إنا كنا إذا أجدبنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا»[2]. فهذا «يدل على أن التوسل المشروع عندهم هو التوسل بدعائه وشفاعته لا السؤال بذاته؛ إذ لو كان هذا مشروعًا لم يعدل عمر والمهاجرون والأنصار عن السؤال بالرسول إلى السؤال بالعباس»[3].

وأما الناس في زمن ابن تيميَّة فظنوا: «أن توسل الصحابة به كان بمعنى أنهم يقسمون به ويسألون به، فظن هذا مشروعًا مطلقًا لكل أحد في حياته ومماته، وظنوا أن هذا مشروع في حق الأنبياء والملائكة بل وفي الصالحين وفيمن يظن فيهم الصلاح، وإن لم يكن صالحًا في نفس الأمر»[4].

فأين فهم الصحابة من فهم الناس، «والعلم يحتاج إلى نقل مصدق ونظر محقق»[5]؟

فخلاصة القول: إن «المعاني الثابتة بالكتاب والسنَّة يجب إثباتها، والمعاني المنفية بالكتاب والسنَّة يجب نفيها، والعبارة الدالة على المعاني نفيًا وإثباتًا إن وجدت في كلام الله ورسوله وجب إقرارها، وإن وجدت في كلام أحد وظهر مراده من ذلك رتب عليه حكمه وإلاَّ رجع فيه إليه، وقد يكون في كلام الله ورسوله عبارة لها معنى صحيح، ولكن بعض الناس يفهم من تلك غير مراد الله ورسوله، فهذا يرد عليه فهمه»[6].

---

(١) مجموعة الفتاوى ١/ ١٧٨، وينظر: ١/ ١٤٧.

(٢) مجموعة الفتاوى ١/ ١٦٣.

(٣) مجموعة الفتاوى ١/ ١٦٣.

(٤) مجموعة الفتاوى ١/ ١٧٨، وينظر: ١/ ١٤٧.

(٥) مجموعة الفتاوى ١/ ١٧٧.

(٦) مجموعة الفتاوى ١/ ٨٤.

ثالثًا ـ الاصطلاح الفاسد وأثره في سوء الفهم:

من الكلم الدارج في كتب أهل العلم وعلى ألسنتهم قولهم: «لا مشاحة في الاصطلاح»[١]، ومعنى الاصطلاح: اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى[٢]، والاصطلاح سنة لأهل كل فن، فإن العلوم البشرية على اختلافها وتنوعها صاحب تقسيمها مصطلحات استقل بها كل علم واصطلح أهلوه عليها، وما زالت تنمو وتزداد حتى صار له سمة الظهور وبالغ الاهتمام في كل فن وعلم[٣]. والأمر أوسع من أن يمثل له.

والتخاطب بالاصطلاح جائز لا حرج فيه، وفي هذا المعنى يقول ابن تيميَّة: «وأما مخاطبة أهل اصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه[٤] إذا احتيج إلى ذلك وكانت المعاني صحيحة، كمخاطبة العجم من الروم، والفرس، والترك بلغتهم وعرفهم، فإن هذا جائز حسن للحاجة»[٥].

والقاعدة التي رويناها عن أهل العلم في بدء الحديث ليست على عمومها: «فلا مشاحة في الاصطلاح إذا لم يخالف اللغة والشرع، وإلَّا فالحجر والمنع»[٦].

ولهذا قال ابن القيم: «والاصطلاحات لا مشاحة فيها إذا لم تتضمن مفسدة»[٧].

---

(١) ينظر: فقه النوازل ١/ ١٢٢.

(٢) ينظر: التعريفات ٢٨، والكليات ١/ ٢٠١، ٢٠٢.

(٣) فقه النوازل ١/ ١٢٧.

(٤) قد كره الأئمة علم الكلام وذموا من اشتغل به، وقد بين ابن تيميَّة أن كراهة الأئمة له ليس لمجرد الاصطلاحات التي وردت فيه ولكن لما فيه من المعاني الفاسدة، فهو بذلك قد بين أهمية المصطلحات في عملية التخاطب.

(٥) مجموعة الفتاوى ٣/ ١٩٠، وينظر: ٩/ ٥٣، درء تعارض العقل والنقل ١/ ٤٣.

(٦) فقه النوازل ١/ ١٢٣.

(٧) مدارج السالكين ٣/ ٣٠٦.

من أين تأتي المفسدة في الاصطلاح؟

على سبيل المثال: توجد ألفاظ في القرآن والسنَّة لها معانٍ معلومة مشهورة عند أهل اللغة والعلم، فتأتي طائفة ممن يشتغل بالعلم فتعمد إلى تلك الألفاظ فتضعها لمعان غير معانيها المعروفة، وليتهم عندما يستعملونها يقصدون اصطلاحهم الذي اصطلحوا عليه، بل يلبسون على الناس في استعمال تلك الألفاظ لمعانٍ مخالفة لما هو معلوم منها ويدعون أن تلك المعاني هي المقصودة من تلك الألفاظ(١).

إذًا فاللغة وجدت وسيلة للإفهام والبيان؛ فلا يحق لأحد أن يتخذها وسيلة للتضليل والخداع، والاصطلاح الفاسد من أسباب الغلط والتلبيس، وفي هذا يقول ابن تيميَّة: «ومن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله، أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث فيريد أن يفسِّر كلام الله بذلك الاصطلاح ويحمله على تلك اللغة التي اعتادها»(٢).

وإزالة الألفاظ عن معانيها المشهورة إلى اصطلاح حادث مخالف للمشهور مفسدة للعلوم كلها، وليس في الشرعيات فحسب، وهذا ما أكده ابن تيميَّة بقوله: «ولو فعل هذا بكلام سيبويه وبقراط لفسد ما ذكروه من النحو والطب، ولو فعل هذا بكلام آحاد العلماء كمالك والشافعي وأحمد وأبـي حنيفة لفسد العلم بذلك، ولكان ملبوسًا عليهم، فكيف إذا فعل هذا بكلام رب العالمين؟»(٣).

فمن تلبيسات من انتسب إلى الإسلام زورًا: أن جماعة من القرامطة الباطنية(٤)

---

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ٣/ ١٩٢، و ٦/ ٦٦.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٢/ ٦١، وينظر: الجواب الصحيح ٢/ ٣٥٥، و ٣/ ١٨٧، ١٨٩. ودرء تعارض العقل والنقل ٦/ ٧.

(٣) مجموعة الفتاوى ٦/ ٦٦.

(٤) الباطنية: لقب تشترك فيه عدة فرق، مثل: الإسماعيلية والقرامطة والخرمية وهذه الفرق جميعًا يجمعها وصف عام هو التأويل الباطني لظواهر النصوص الشرعية مع تميز كل منها بطبيعة خاصة. =

قد قالوا في الكوكب والشمس والقمر الواردة في محاجة إبراهيم في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا﴾ [الأنعام: ٧٦]، إنها النفس والعقل الفعال والعقل الأول، «وشبهتهم في ذلك أن إبراهيم ﷺ أجل من أن يقول لمثل هذه الكواكب: إنه رب العالمين بخلاف ما ادعوه من النفس، ومن العقل الفعال الذي يزعمون أنه رب كل ما كان تحت فلك القمر، والعقل الأول الذي يزعمون أنه مبدع العالم كله»[1].

وقول هؤلاء بطلانه أظهر من أن يرد عليه، قال ابن تيميّة: «وقول هؤلاء وإن كان معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام»[2]، فمن «المعلوم بالاضطرار من لغة العرب أن هذه المعاني ليست هي المفهوم من لفظ الكوكب والقمر والشمس»[3].

ثم يخلص ابن تيميّة من ذلك إلى بناء قاعدة في استعمال الألفاظ فيقول: «وأيضًا فلو قدر أن ذلك يسمى كوكبًا وقمرًا وشمسًا بنوع من التجوز، فهذا غايته أن يسوغ للإنسان أن يستعمل اللفظ في ذلك، لكنه لا يمكنه أن يدعي أن أهل اللغة التي نزل بها القرآن كانوا يريدون هذا بهذا، والقرآن نزل بلغة الذين خاطبهم الرسول ﷺ، فليس لأحد أن يستعمل ألفاظه في معان بنوع من التشبيه والاستعارة ثم يحمل كلام من تقدمه على هذا الوضع الذي أحدثه هو»[4]، «لأن دلالة الخطاب إنما تكون بلغة المتكلم وعادته المعروفة في خطابه، لا بلغة وعادة واصطلاح أحدثه قوم آخرون، بعد انقراض عصره وعصر اللذين خاطبهم بلغته وعادته، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤] »[5].

= ينظر: الباطنية ٩، والتأويل الباطني للقرآن الكريم ٩٠.

(١) التفسير الكبير ٤/ ٢٢١، وينظر: بغية المرتاد ٧٠، ومجموعة الفتاوى ٥/ ٣٢٧، ٣٢٨، ومنهاج السنة النبوية ٧/ ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧. فهناك أمثلة أخرى.

(٢) التفسير الكبير ٤/ ٢٢١.

(٣) التفسير الكبير ٤/ ٢٢١، وينظر: بغية المرتاد ٧٠ ــ ٧١.

(٤) التفسير الكبير ٤/ ٢٢١.

(٥) درء تعارض العقل والنقل ٧/ ١٢٣.

رابعًا ـ الابتعاد عن الألفاظ المجملة:

إنَّ الألفاظ هي الوسيلة الأرقى لنقل المعاني والتفاهم بين أبناء المجتمع، ولكن هل يعني هذا أنها لا تكون سببًا في اختلافهم؟

قال بعض المحْدثين: «إن الألفاظ تعتبر السبب الأساس لكل نقد يوجه إلى اللغة»[1]، بيان هذا القول: أن اللفظ وسيلة لنقل المعاني، فأي إساءة في استعمال هذه الوسيلة سيؤدي إلى خلل في تأدية المعنى الذي هو غاية اللغة.

وضابطنا الذي نتحدث عنه عنوانه: الابتعاد عن الألفاظ المجملة، وإجمال اللفظ فيه إساءة في استعمال هذه الوسيلة، لأنه سبب في اختلاف الناس.

فما المقصود بالإجمال؟

المقصود بالإجمال، في هذا الموضع، عدم اتضاح معنى اللفظ بدقة، كأن يكون اللفظ محتملاً لأكثر من معنى ولم يتعين معنى من معانيه، وبعبارة أخرى: «هو اللفظ الذي لا يستقل بإفادة المعنى؛ لعدم اتضاح معنى اللفظ، أو لعدم ظهوره في معنى من المعاني التي يحتملها، فيحتاج إلى البيان الذي يخرجه من حيِّز الإشكال والغموض إلى حيِّز التجلي والوضوح»[2].

وقد يكون سبب الإجمال إما من اللفظ، بأن يحتمل أكثر من معنى في أصل اللغة، وإما من المتكلم بأن يقصد به معنى اصطلح عليه مع غيره[3].

وقد أدرك ابن تيميَّة خطر استعمال الألفاظ المجملة على المعنى فنادى في مواضع متفرقة بالابتعاد عن استعمال الألفاظ المجملة وأن اللفظ لا بد أن يحمل معنى دقيقًا.

---

(١) دلالة الألفاظ العربية وتطورها ٦.

(٢) البحث اللغوي والنحوي عند الجويني ١٠٣.

(٣) ينظر: الجواب الصحيح ١/٣٢٦، ومجموعة الفتاوى ١/٢٣٨، ٢٤٦، و ٥/١٣٤، ١٨٢، و ٦/٦٦، ٦٧، و ١٩/٧٧.

وقد نبّه في مواضع كثيرة أن أكثر اختلاف الناس إنما هو من جهة الألفاظ المجملة، ومن ذلك قوله: «فإن كثيرًا من اضطراب الناس في هذا الباب هو بسبب ما وقع من الإجمال والاشتراك في الألفاظ ومعانيها»[1].

وقوله: «فاللفظ المشتبه المجمل إذا خص في الاستدلال وقع فيه الضلال والإضلال، وقد قيل: إن أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء»[2].

ويحق لنا أن نخاطب ابن تيميّة قائلين: قد أجدت في تخصيص هذه العلة، فكيف تتحصن منها؟

وجوابه عن ذلك: سلوهم عن المعاني التي يقصدونها بألفاظهم حتى يتبين الحق، «فمن تكلم بلفظ يحتمل معاني لم يقبل قوله ولم يرد حتى نستفسره ونستفصله حتى يتبين المعنى المراد»[3].

ومن أمثلة اختلاف الناس بسبب الألفاظ المجملة: اختلاف أصحاب الحديث في مسألة: «اللفظ بالقرآن»، فمنهم من قال: لفظي (أو تلاوتي) بالقرآن مخلوق، ومنهم من قال: لفظي أو (تلاوتي) بالقرآن غير مخلوق[4].

وسبب ذلك ــ كما يحدثنا ابن تيميَّة ــ أن لفظ التلاوة، والقراءة، واللفظ مجمل مشترك: يراد به المصدر، ويراد به المفعول.

فمن قال: «اللفظ ليس هو الملفوظ، والقول ليس هو المقول، وأراد باللفظ والقول المصدر، كان معنى كلامه: أن الحركة ليست هي الكلام المسموع وهذا

---

(١) مجموعة الفتاوى ١/ ١٤٧، وينظر: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٩٥، ودقائق التفسير ١/ ١٤٠.

(٢) مجموعة الفتاوى ٥/ ١٣٥، وينظر: التفسير الكبير ٣/ ٢١٢، ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٩٩، والنبوات ٣٣٣ ــ ٣٣٤.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٩٩.

(٤) ينظر: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٦٢.

صحيح. ومن قال: اللفظ هو الملفوظ، والقول هو نفس المقول، وأراد باللفظ والقول مسمى المصدر صار حقيقة مراده أن اللفظ والقول المراد به الكلام المقول الملفوظ، هو الكلام المقول الملفوظ، وهذا صحيح، فمن قال: اللفظ بالقرآن أو القراءة أو التلاوة مخلوقة أو لفظي بالقرآن أو تلاوتي دخل في كلامه نفس الكلام المقروء المتلو وذلك هو كلام الله تعالى، وإن أراد بذلك مجرد فعله وصوته كان المعنى صحيحًا، لكن إطلاق اللفظ يتناول هذا وغيره»[1].

وفيما يتعلق بهذه المسألة فقد منع الإمام أحمد[2] وغيره من الأئمة إطلاق مثل هذه الألفاظ، لكونها مبتدعة لم ترد عمن قبلهم من الصحابة والتابعين هذا من جهة، ولما تحمله من إجمال وإيهام من جهة أخرى[3].

خامسًا ـ فهم معنى الكلام قدر زائد على مجرد معرفة ألفاظه (أو نظرية السياق):

إن الغاية الأساسية من استعمال الألفاظ ـ كما ذكرت في أكثر من موضع ـ هي فهم ما تحمله من معان، ولكن العلم بمعنى المفردات مجردًا قد لا يؤدي إلى فهم المعنى الذي قصده المتكلم، وذلك لأن اللفظ قد يؤدي أكثر من معنى تبعًا للسياق الذي يرد فيه.

خذ مثلاً قولنا: الخيط الأبيض والخيط الأسود، فمعناهما لا يخفى على متكلم بالعربية، ولكن اقرأ قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فيا ليت شعري ما المقصود بهما في هذا السياق؟

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٦٤، وينظر: مجموعة الفتاوى ١٦/ ٢٢٠.

(٢) أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله، أحد الأئمة الأربعة المشهورين (ت ٢٤١هـ). ينظر: تاريخ بغداد ٤/ ٤١٢، والمنهج الأحمد ١/ ٥١.

(٣) ينظر: التسعينية ٩٨، ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٦٥، ٢٦٨، ٢٦٩، والعلو ١٤١، والعقيدة السلفية ٢٤٨.

قد يقول قائل: أنا لا أعرف غير معنى الحبال البيض والسود، فنقول له وهذا ما فهمه جماعة من الصحابة، ولكنه ليس مقصود الكلام، يقول ابن تيميَّة في هذا المثال: «وكذلك عدي بن حاتم وجماعة من الصحابة لما اعتقدوا أن قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، معناه: الحبال البيض والسود، فكان أحدهم يجعل عقالين أبيض وأسود، ويأكل حتى يتبين أحدهما من الآخر! فقال النبي ﷺ: إن وسادك إذًا لعريض، إنما هو بياض النهار وسواد الليل، فأشار إلى عدم فقهه لمعنى الكلام»[1]، فدلالة اللفظة مفردة قد تختلف عنها إذا دخلت في سياقٍ ما، كما أنها قد تختلف عنها إذا دخلت في سياقٍ آخر، وهكذا، كما أن للمتكلم والسامع والمقام أثره في تحديد معنى الكلمة.

وقد أكد المحدثون دراسة معنى الكلمة في ضمن ما يسمى بـ (السياق)؛ لأن معنى الكلمة عندهم: «هو استعمالها في اللغة»[2]؛ ولهذا فهم يقولون: «بأن المعنى لا ينكشف إلَّا من خلال تسييق الوحدة اللغوية، أي وضعها في سياقات مختلفة»[3].

وبعبارة مفصلة: «قيمة الكلمة يعينها السياق، إذ أن الكلمة توجد في كل مرة تستعمل فيها في جو يحدد معناها تحديدًا مؤقتًا، والسياق هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة بالرغم من المعاني المتنوعة التي يمكن أن تدل عليها، ويخلص السياق الكلمة من الدلالات الماضية التي تدعها الذاكرة تتراكم عليها ويخلق لها قيمة حضورية»[4].

إذًا فالكلمة لها علاقة بما يجاورها من الكلمات، وهذه العلاقة لها أثرها في بيان دلالة كل كلمة من خلال ارتباطها بما تقدم عليها وما تأخر عنها، هذا من جهة،

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ١٤٠، وينظر: منهاج السنة ٥/ ١٢٤.

(٢) علم الدلالة (أحمد مختار) ٦٨.

(٣) علم الدلالة (أحمد مختار) ٦٨، وينظر: علم الدلالة (بالمر) ٥٩، ٦٥، واللغة والمعنى والسياق ٢٢٢.

(٤) دلالة الألفاظ العربية وتطورها ٢٢.

ومن جهة أخرى فالكلمات ترتبط بأمور خارج السياق اللغوي الذي ترد فيه، أمور تتعلق بالمتكلم والمخاطب وظروف الخطاب، وهذا ما يسمى بسياق الموقف[1].

إذًا كل من يريد أن يفهم المعنى فهمًا دقيقًا على وفق ما أراده ناطقه لا بدَّ أن يستعين على فهم معنى المفردات بالسياق التي وردت فيه، وهذا ما أكده المحدثون ونبَّه عليه الأقدمون.

ابن تيميَّة ونظرية السياق:

يرى ابن تيميَّة أن دلالات الألفاظ على معانيها محكومة بأمور منها ما يكون في العبارة نفسها وهذا هو السياق اللغوي، ومنها ما يكون خارج العبارة كحال المتكلم والمخاطب، وهذا هو سياق الموقف، ومن لم يحكم هذه الأمور فإنه سيحرف الكلم عن مواضعه، وهذا ما يبينه قوله: «واعلم أن من لم يحكم دلالات اللفظ، ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ تارةً يكون بالوضع اللغوي أو العرفي أو الشرعي إما في الألفاظ المفردة وإما في المركبة، وتارةً بما اقترن باللفظ من التركيب الذي يتغير به دلالته في نفسه، وتارةً بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعلها مجازًا، وتارةً بما يدل عليه حال المتكلم والمخاطب والمتكلم فيه وسياق الكلام الذي يعين أحد محتملات اللفظ أو يبين أن المراد به هو مجازه، إلى غير ذلك من الأسباب التي تعطي اللفظ صفة الظهور، وإلاَّ فقد يتخبط في هذه المواضع»[2].

ويمكن لي أن أعد هذا النص يمثل: نظرية السياق عند ابن تيميَّة، ولكن هذا نص عام وسأزيده وضوحًا من خلال النقاط التي تلمستها في مؤلفاته:

(أ) النظر في السياق يعصم من الخطأ:

في تفسير القرآن مثلاً، «من تدبر القرآن وتدبر ما قبل الآية وما بعدها، وعرف مقصود القرآن، تبين له المراد، وعرف الهدى والرسالة، وعرف السداد من الانحراف

---

(١) ينظر: علم الدلالة (أحمد مختار) ٦٩، ٧١، ودراسة المعنى عند الأصوليين ٢١٣.

(٢) التسعينية ١٢٨ ـ ١٢٩، وينظر: الاستقامة ١/ ١٠، والعبودية ٧٧.

والاعوجاج، وأما تفسيره بمجرد ما يحتمله اللفظ المجرد عن سائر ما يبين معناه. فهذا منشأ الغلط من الغالطين»[1]، «فتأمل ما قبل الآية وما بعدها، يطلعك على حقيقة المعنى»[2].

ويقول أيضًا في بيان أسباب الخطأ في التفسير: «والثانية ـ الجهة الثانية من جهات الخطأ في التفسير ـ قوم فسَّروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلم، والمنزل عليه والمخاطب به»، فهم قد «راعوا مجرد اللفظ وما يجوز عندهم أن يريد به العربـي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام»[3].

(ب) معرفة عادة المتكلم في الكلام تعين على فهم مراده:

فمن الواجب «أن يفسر كلام المتكلم بعضه ببعض، ويؤخذ كلامه ههنا وههنا، وتعرف ما عادته يعنيه ويريده بذلك اللفظ إذا تكلم به، وتعرف المعاني التي عرف أنه أرادها في موضع آخر، فإذا عرف عرفه وعادته في معانيه وألفاظه كان هذا مما يستعان به على معرفة مراده، وأما إذا استعمل لفظه في معنى لم تجر عادته باستعماله فيه وترك استعماله في المعنى الذي جرت عادته باستعماله فيه، وحمل كلامه على خلاف المعنى الذي قد عرف أنه يريده بذلك اللفظ يجعل كلامه متناقضًا ويترك كلامه على ما يناسب سائر كلامه، كان ذلك تحريفًا لكلامه عن موضعه وتبديلاً لمقاصده وكذبًا عليه»[4].

(ج) حال المخاطب تقيد دلالة اللفظ:

«اللفظ وإن كان في نفسه مطلقًا، فإنه إذا كان خطابًا لمعين، في مثل الجواب عن سؤال، أو عقب حكاية حال ونحو ذلك، فإنه كثيرًا ما يكون مقيدًا بمثل حال

---

(١) دقائق التفسير ٣/ ٢٤٩، وينظر: مجموعة الفتاوى ١٥/ ٥٨.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١١٣، وينظر: الجواب الصحيح ١/ ٢٧٦، والمستدرك ٤/ ١٢٦.

(٣) التفسير الكبير ٢/ ٢٢٢، وينظر: مجموعة الفتاوى ١٣/ ١٩٠ ـ ١٩١.

(٤) التفسير الكبير ٤/ ١٨٩ ـ ١٩٠، وينظر: الجواب الصحيح ٢/ ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

المخاطب، كما لو قال المريض للطبيب: إن به حرارة. قال له: لا تأكل الدسم، فإنه يعلم: أن النهي مقيد بتلك الحال»[1].

(د) القاعدة الجامعة في الدلالة كما قال ابن تيميَّة:

«إن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية»[2].

وعلى وفق هذه القاعدة رد قول بعض الظاهرية في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ﴾ [البقرة: ٢٢٢] أن المراد بالتطهر: غسل فروجهن، يقول ابن تيميَّة في ذلك: «وقد قال بعض أهل الظاهر: المراد بقوله: ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ ﴾، أي: غسلن فروجهن، وليس بشيء؛ لأن الله قد قال: ﴿ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ﴾ [المائدة: ٦]، فالتطهر في كتاب الله هو الاغتسال، وأما قوله: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾ ﴾ [البقرة]، فهذا يدخل فيه المغتسل والمتوضىء والمستنجي، لكن التطهر المقرون بالحيض كالتطهر المقرون بالجنابة، والمراد به الاغتسال»[3].

والجمهور على أن المراد بالتطهر في الآية هو الاغتسال[4].



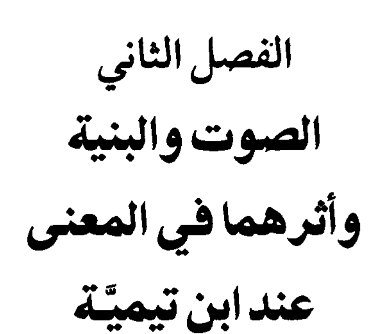
---

(١) مجموعة الفتاوى ٢٩/ ٦١، وينظر: ١٤/ ٢٣٨.

(٢) مجموعة الفتاوى ٦/ ١٢.

(٣) مجموعة الفتاوى ٢١/ ٣٥٤.

(٤) مجموعة الفتاوى ٢١/ ٣٥٤، وممن لم يشترط الغسل لنكاح الحائض إذا طهرت لأكثر الحيض الإمام أبو حنيفة. ينظر تفصيلاً لهذه المسألة في: أحكام القرآن ١/ ١٣٧، والنهر الماد ١/ ٢١٦، وتفسير القرآن العظيم ١/ ٢٤٧.



ويتضمن مبحثين:

المبحث الأول: الصوت وأثره في المعنى.

المبحث الثاني: البنية وأثرها في المعنى.

المبحث الأول
الصوت وأثره في المعنى

إن الكلمة كما يعرفها قسم من علماء اللغة المحدثين هي: «أصغر وحدة لغوية ذات معنى يمكن النطق بها معزولة، وتكون أهم مستوى للوحدات الدلالية، ويمكن استعمالها لتركيب جملة أو كلام»[1].

والمعنى الذي تحمله هذه الوحدة الدلالية المهمة، كما يقول المحْدثون، إنما يتعاون على تكوينه الأصوات ـ صامتها وصائتها ـ التي هي المادة الأساسية لهذه الوحدات، فكل تغيير في هذه الأصوات سواء في ذوات الأصوات أم في ترتيبها مقابل بتغيير في المعنى المؤدى في الأعم الأغلب.

كما أن هناك مناسبة بين الأصوات المنطوقة والمعنى المؤدى، وقد تلمسها علماء العربية قديمًا. وسنحاول في هذه الوقفة أن نتبين المناسبة التي ذكرها ابن تيميَّة بين بعض الأصوات أو مخارجها وبين معانيها:

١ ـ الهمزة

الهمزة أبعد الحروف مخرجًا، فهي نبرة من الصدر تخرج باجتهاد، وهي ثقيلة في النطق شبيهة بالتهوع[2]؛ لذا فقد «مالت اللهجات العربية في العصور الإسلامية

---

(١) التفسير النفسي لدلالة المفردات اللغوية ٣٧، وينظر: علم اللغة بين التراث والمعاصرة ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٢) ينظر: الكتاب ٢/ ١٦٧، وشرح الرضي على الشافية ٣/ ٣١.

إلى تخفيف الهمزة والفرار من نطقها محققة لما تحتاج إليه من جهد عضلي»[1].

والهمزة «صوت شديد مخرجه من الحنجرة ولا يوصف بالجهر ولا بالهمس، وفي ذلك خلاف»[2]، وقد نقل ابن تيميّة كلام سيبويه[3] في وصفها فقال: «قال سيبويه: هي نبوة من الحلق، تشبه التهوع»[4].

والذي يعنينا في بحث الهمزة، ما يتعلق بالأثر الذي تؤديه في تغيير دلالة الكلمة، وقد كتب ابن تيميّة مبحثًا شيِّقًا في أثر الهمزة في تغيير دلالة (نبـي)، وإيضاحه كالآتي:

اختلاف العلماء في اشتقاق (نبـي):

اختلف العلماء في اشتقاق لفظ (نبـي)، فقال قوم: هو من (النبأ) وأصله الهمزة، وقال آخرون هو من (النبوة) وهو العلو والارتفاع[5].

ومما استدل به الذين قالوا أنه من (النبوة) أن جمعه: أنبياء، وإنما يجمع (فعيل) على (أفعلاء)، إذا كان معتل اللام أو مضعفًا نحو: «ولي وأولياء، ووصي وأوصياء، وقوي وأقوياء، ويشبهه حبيب وأحباء، كما قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَـٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّـٰٓؤُهُۥ﴾ [المائدة: ١٨]، فـ (فعيل) إذا كان معتلاً أو مضاعفًا جمع على (أفعلاء)، بخلاف حكيم وحكماء وعليم وعلماء»[6]، وقد ذهب ابن تيميّة

---

(١) الأصوات اللغوية ٩١، وينظر: في اللهجات العربية ٧٥.

(٢) فقه اللغة (الضامن) ١٤٩، وينظر: الأصوات اللغوية ٩١، والدراسات الصوتية عند علماء التجويد ٢٤١.

(٣) عمرو بن عثمان بن قنبر أبو بشر، إمام النحاة (ت ١٨٠هـ).
ينظر: إنباه الرواة ٢/ ٣٤٦، وبغية الوعاة ٢/ ٢٢٩.

(٤) النبوات ٣٣٧، ونص سيبويه في الكتاب: «نبرة في الصدر تخرج باجتهاد، وهي أبعد الحروف مخرجًا فثقل عليهم ذلك، لأنه كالتهوع» ٢/ ١٦٧، وقال ابن تيميّة في مؤلف آخر: «هي نبرة من الحلق»، دقائق التفسير ٥/ ٧.

(٥) ينظر: النبوات ٣٣٦، وشرح الرضي على الشافية ٣/ ٣٥.

(٦) النبوات ٣٣٦، وينظر: الكتاب ٢/ ٢٠٧، وشرح الرضي على الشافية ٣/ ٣٥.

إلى أن (النبي) من النبأ وأصله الهمزة، وهذا هو مذهب سيبويه[1]. ولتوضيح رأي ابن تيميَّة أقف ثلاث وقفات:

* **الأولى ـ علاقة الهمزة بالمعنى:**

يقول ابن تيميَّة أن اللفظين أي: (النبيء) و (النبيُّ) قد اشتركا في الاشتقاق الأكبر، فكلاهما فيه (النون) و (الباء)، ولكن الأول فيه (الهمزة) والثاني فيه (الحرف المعتل)، والهمزة كما يعبر ابن تيميَّة: «أشرف فإنها أقوى»[2]، فالهمزة لقوتها تكون للمعنى الأقوى، والحرف المعتل يكون للمعنى الأقل.

إيضاحه: أن معنى (النبوءة) أوسع من معنى (النبوَّة) التي هي العلو والمنزلة الرفيعة، فالمعنى الثاني داخل في الأول، «فمن أنبأه الله وجعله منبئًا عنه، فلا يكون إلَّا رفيع القدر عليًّا، وأما لفظ العلو والرفعة فلا يدل على خصوص النبوة، إذ كان هذا يوصف به من ليس بنبي، بل يوصف بأنه الأعلى، كما قال: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾ [آل عمران: ١٣٩]»[3].

* **الثانية ـ بين ابن تيميَّة وسيبويه:**

مذهب سيبويه كما قدمنا أن (النبي) أصله مهموز اللام، ولكن قال عن تحقيق الهمزة فيه: بأنه قليل رديء، جاء في الكتاب: «وقد بلغنا أن قومًا من أهل الحجاز من أهل التحقيق يحققون نبيء وبريئة، وذلك قليل رديء»[4].

والقوم الحجازيون الذين ذكرهم سيبويه في قوله، إنما هم نافع[5] المدني أحد القراء السبعة ومن قرأ بقراءته[6].

---

(١) النبوات ٣٣٧، والكتاب ٢/ ١٧٠، وشرح الرضي على الشافية ٣/ ٣٥.
(٢) النبوات ٣٣٧.
(٣) النبوات ٣٣٦.
(٤) الكتاب ٢/ ١٧٠.
(٥) نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم قارىء المدينة (ت ١٦٩هـ).
ينظر: معرفة القراء ٨٩، وغاية النهاية ٢/ ٣٣٠.
(٦) ينظر: النشر: ١/ ٤٠٦.

وقد اعتذر بعضهم عن وصف سيبويه لهذه القراءة بالرداءة بقوله: «لعل القراءات السبع عنده ليست متواترة، وإلاَّ لم يحكم برداءة ما ثبت أنه من القرآن الكريم تعالى عنها»[1].

وأحسن من هذا الاعتذار أن يقال: إن هذه القراءة لم تبلغه وإلاَّ لما ردها، ويدفعنا لهذا القول: موقف سيبويه الثابت من القراءات، فهي عنده سنة متبعة[2] هذا من جهة، وقوله في بدء كلامه: (قد بلغنا أن قومًا)، أي: إنه لم تروَ له على أنها قراءة[3].

أما ابن تيميَّة فقد اتخذ من هذه القراءة دليلاً قاطعًا بأن (النبـي) مهموز اللام، قال: «وقد قرىء به، وهي قراءة نافع، يقرأ: النبـيء... وقراءة الهمز قاطعة بأنه مهموز»[4].

*** الثالثة ـ في الجواب عن دليل المخالفين وذكر أدلة أخرى تبين أن (النبـي) أصله مهموز اللام:**

أما في الجواب عن دليل المخالفين فإن ابن تيميَّة وإن كان قد ذكره إلاَّ أنه لم يوجهه، ولكنه أشار إلى أن كثرة الاستعمال هي التي لينت همزة نبـيء كما فعل مثل ذلك في الذرية، وفي البرية.

والذي أراه في توجيه دليلهم: أن القاعدة التي ذكروها في الجمع لا تقف بوجه الرواية الصحيحة، فقد ثبت بالتواتر أن من العرب من ينطق بالنبـي مهموز اللام، وثبت عنهم أيضًا أنهم جمعوا النبـي على أنبياء، والقاعدة إنما تبنى على كلام العرب فلا تتخذ دليلاً لتخطئتهم، ثم إن جموع التكسير لا تلتزم قاعدة، فكثيرًا ما خالفت

---

(١) شرح الرضي على الشافية ٣/ ٣٥.

(٢) ينظر: الكتاب ١/ ٧٤، والشاهد وأصول النحو ٥٠.

(٣) هذا الاعتذار ذكره الدكتور حسام النعيمي في محاضراته على طلبة الدراسات العليا/ الدكتوراه للعام ١٩٩٧ ـ ١٩٩٨.

(٤) النبوات ٣٣٦.

صيغها القواعد[1].

وقد يقال أيضًا: إنهم إنما جمعوا (نبيء) مهموز اللام على (أنبياء)؛ لأنهم شبهوه (بفعيل) معتل اللام نحو (ولي) و (حفي)، فقد كثر عنهم تخفيفه حتى قال سيبويه: ألزمه أهل التحقيق البدل[2]، والشيء إذا شابه شيئًا آخر أعطي حكمه، لذا ورد جمعه على (أنبياء)[3].

وأما عن الأدلة الأخرى فهي:

(أ) تليين الهمزة[4]:

من خصائص الهمزة أنها تخفف، قال الرضي[5]: «اعلم أن الهمزة لما كانت أدخل الحروف في الحلق، ولها نبرة كريهة تجري مجرى التهوع، ثقلت بذلك على لسان المتلفظ بها، فخففها قوم وهم أكثر العرب ولا سيما قريش»[6].

وتخفيف الهمزة يعني عدم النطق بها، ومن طرقه: الإبدال: وهو أن تقلب الهمزة إلى الحرف الذي قبلها وتدغم فيه[7]، أو كما عبر ابن تيمية: «يمكن أن تلين فتصير حرفًا معتلاً»[8].

وهذه الخصيصة للهمزة قد اتخذها ابن تيمية دليلاً على أن (النبي) مهموز اللام، فقال عن الهمزة: «يمكن أن تلين فتصير حرفًا معتلاً فيعبر عنه باللفظين بخلاف

---

(١) ينظر: أوضح المسالك ٣/ ٢٦٦، وشرح ابن عقيل ٤/ ١٣٠.

(٢) ينظر: الكتاب ٢/ ١٧٠.

(٣) ينظر: شرح الشافية ٣/ ٣٥.

(٤) تليين الهمزة يعني: قلبها إلى حرف لين، وحرفا اللين هما الياء والواو، وهذه عبارة ابن تيميّة. وينظر: الرعاية ١١٩.

(٥) محمد بن الحسن الاستراباذي رضي الدين، من مشاهير النحاة (ت ٦٨٦هـ).
ينظر: بغية الوعاة ١/ ٥٦٧، والأعلام ٦/ ٨٦.

(٦) شرح الرضي على الشافية ٣/ ٣١ ــ ٣٢.

(٧) شرح الرضي على الشافية ٣/ ٣٤.

(٨) النبوات ٣٣٧.

المعتل، فإنه لا يجعل همزة، فلو كان أصله (نبـي) مثل: علي، ووصي، وولي، لم يجز أن يقال بالهمز، كما لا يقال: عليء، ووصيء، ووليء بالهمز، وإذا كان أصله الهمز جاز تليين الهمزة وإن لم يكثر استعماله كما في لفظ خبيء وخبية»[1].

(ب) تصريف النبوة:

إن تصريف النبوة التي بمعنى الإنباء، إنما هو: «أنبأ ونبأ ويُنْبِـىءُ يُنَبِّـىءُ بالهمزة ولم يستعمل فيه: نبا ينبو، وإنما يقال: هذا ينبو عنه، والماء ينبو عن القدم، إذا كان يجفو عنها، ويقال: النبوة، وفي فلان نبوة عنا أي: مجانبة، فيجب القطع بأن النبـي مأخوذ من الإنباء لا من النبوة، والله أعلم»[2].

٢ ـ الحروف الشفوية

يقال لـ (الفاء) و (الباء) و (الميم) و (الواو غير المدية): الحروف الشفوية نسبة إلى الموضع الذي تخرج منه وهو الشفتان، فـ «باطن الشفة السفلى مع طرف الثنيتين العُلَيَيْنِ لـ (الفاء)، وما بين الشفتين لـ (الباء، والميم، والواو) التي ليست حرف مد»[3].

---

(١) النبوات ٣٣٧.

(٢) النبوات ٣٣٧.

(٣) فقه اللغة (وافي): ١٦٠، وينظر: الكتاب ٢/ ٤٠٥، والأصوات اللغوية ٤٥، والدراسات الصوتية عند علماء التجويد ٢١٤.

اختلف العلماء في كون (الواو) حرفًا شفويًا، فقال بعضهم هو حرف شفوي، وقال آخرون هو حرف شفوي ــ حنكي قصي، وعلى كل حال فالشفة لها دخل كبير في النطق بهذا الحرف، والوصف الدقيق أن يقال: «إنه من أقصى الحنك؛ لأن اللسان يقترب من هذا الموضع عند النطق (بالواو). ويبدو أن العلماء العرب قد شغلهم وضع الشفتين في النطق بالواو عن تحسس موضع اللسان مع الحنك، ولعل الذي أعان على إغفالهم دور أقصى الحنك واللسان أن حركة الشفتين واضحة جدًا وإن اللسان لا يقترب بصورة واضحة من الحنك»، الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني: ٣١٠. وينظر: دروس في علم أصوات العربية ٢٢، ٣٠، وعلم اللغة العام (الأصوات) ٨٩.

والشفتان هما آخر أعضاء الجهاز الصوتي عند علماء العربية[1]، وهما عضوان رئيسان متحركان منفصلان ختم بهما جهاز النطق، وكانت لأحرفهما مزية قد لحظها ابن تيميَّة، يظهر فيها التناسب بين مخرج هذه الحروف وبين معانيها، وستكون وقفتنا هذه لبيان هذه المناسبة.

وقبل أن نقول فيها، نقف مع ابن تيمية متأملين في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۝٩ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ۝١٠﴾ [البلد]، فهي التي أنطقت ابن تيميَّة ليقول ما قال.

أقول: قبل أن ندخل في بيان المناسبة فلنمتع أسماعنا ببعض ما ذكره ابن تيميَّة عن هذه الآية مما له تعلق غير بعيد بموضوعنا.

لنتساءل: لماذا امتن الله على الإنسان بذكر: العينين، واللسان، والشفتين، وقرنها بالهداية دون بقية الأعضاء؟ ولماذا قدم الله العينين على اللسان والشفتين؟ ولما ذكر الله اللسان والشفتين من جهاز النطق دون بقية أعضائه؟

أما عن التساؤل الأول فجوابه: إن «الهداية محلها القلب، وهذه الأعضاء الثلاثة هي التي دائمة الحركة والكسب، إما للإنسان وإما عليه، بخلاف ما يتحرك من داخل فإنه لا يتعلق به ثواب ولا عقاب، وبخلاف بقية الأعضاء الظاهرة، فإن السكون عليها أغلب، وحركتها قليلة بالنسبة إلى هذه... وفي حديث عند ابن أبـي حاتم في صفة النبـي: (أنه كان كثير الصمت، دائم الفكر، متواصل الأحزان)[2]، فالصمت والفكر للسان والقلب، وأما الحزن فليس المراد به الحزن الذي هو الألم على فوت مطلوب أو حصول مكروه فإن ذلك منهي عنه، ولم يكن من حاله، وإنما أراد به الاهتمام والتيقظ لما يستقبل من الأمور، وهذا مشترك بين القلب والعين»[3].

---

(١) ينظر: الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني ٢٩٧.

(٢) أشار بعض أهل العلم إلى ضعف هذا الحديث. ينظر: لا تحزن ١١.

(٣) دقائق التفسير ٥/ ١٢٥، وينظر: التفسير الكبير ٦/ ٢٣٤، ومجموعة الفتاوى ١٦/ ١٣١.

وأما عن التساؤل الثاني فجوابه: أنه «لما كان النظر مبدأ والذكر منتهى، لأن النظر يتقدم الإدراك والعلم، والذكر يتأخر عن الإدراك والعلم. . . قدم آلة النظر على آلة الذكر»[1].

وأما التساؤل الثالث فجوابه: أن الله سبحانه إنما ذكر اللسان والشفتين «لأنهما العضوان الناطقان، فأما الهواء، والحلق، والنطع، واللهوات، والأسنان فمتصلة حركة بعضها مرتبطة بحركة البعض بمنزلة غيرها من أجزاء الحنك، فأما اللسان والشفتان فمنفصلة»[2].

المناسبة بين مخرج الحروف الشفوية ومعانيها:

المناسبة التي يحدثنا عنها ابن تيميَّة في هذه الأسطر هي مناسبة من نوع آخر، فهي ليست مناسبة بين الصوت ومعناه، وإنما هي مناسبة بين مخرج الصوت ومعناه.

إن الأساس الذي بنى عليه ابن تيميَّة ما لحظه من مناسبة أن الشفتين لما كانا نهاية جهاز النطق فكأنهما قد أحاطا بجميع مخارج الحروف، لذا فإنهما قد حملا الحروف الجوامع، وفي ذلك يقول: «ثم الشفتان لما كانا النهاية حملا الحروف الجوامع: (الباء) و (الفاء) و (الميم) و (الواو)»[3].

قد يبدو الأمر غريبًا والجمع بعيدًا، فإن كنا قد طرق أسماعنا أن (الميم) و (الواو) تستعملان في الجمع، فما المقصود بالجمع في معنى (الباء) و (الفاء)؟

دلالة (الباء) و (الفاء) على الجمع:

يقول ابن تيميَّة: «فأما الباء» و «الفاء» فهما الحرفان السببيان، فإن (الباء) أبدًا

(١) دقائق التفسير ٥/ ١٢٥، وينظر: التفسير الكبير ٦/ ٢٣٤، ومجموعة الفتاوى ١٦/ ١٣١.

(٢) التفسير الكبير ٦/ ٢٣٥، وينظر: مجموعة الفتاوى ١٦/ ١٣١، وعبارة دقائق التفسير: «فأما اللسان والشفتان فمتصلة» ٥/ ١٢٦، والصواب ما في المصدرين الآخرين.

(٣) المصادر نفسها.

تفيد الإلصاق والسبب، وكذلك (الفاء)، تفيد التعقيب والسبب، وبالأسباب تجتمع الأمور بعضها ببعض»[1].

وكذلك فإن (الفاء)، عاطفة، والعطف فيه معنى الجمع، فهي تجمع المفردات كما تجمع الجمل[2].

إذا فمعنى الجمع إنما دخل (الباء) من جهة واحدة، وهي كونها تفيد السبب ودخل (الفاء) من جهتين: إحداهما: السببية، والأخرى: كونها عاطفة.

ونحسب أن ابن تيميَّة قد أجهد نفسه طويلاً قبل أن يدرك معنى الجمع الناتج عن السببية التي في (الباء) و (الفاء). كما أنه أغفل معنى الجمع المتحصل من دلالة الإلصاق، ودلالة الإلصاق على الجمع أوضح من دلالة السببية عليه.

دلالة (الميم) على الجمع:

يقول ابن تيميَّة في بيان دلالة (الميم) على الجمع: «ألا ترى أن (الميم) ضمير لجمع المخاطبين في الأنواع الخمسة: ضميري الرفع والنصب المتصلين والمنفصلين، وضمير الخفض في مثل قوله: (أنتم) و (علمتم) و (إياكم) و (علَّمكم) و (بكم)، وضمير لجمع الغائبين في الأنواع الخمسة. والمضمر أيًا كان: إما متكلم، أو مخاطب، أو غائب، واحد أو اثنان أو جمع. فقد أحاطت بالجميع مطلقًا، أما الجمع المطلق فبنفسها، وأما الجمع المقدر باثنين فبزيادة علم التثنية وهو الألف في مثل: (أنتما) و (علمتما) وكذلك الباقي»[3].

ولدلالة (الميم) على الجمع فقد جاءت في مثل: (اللَّـهم) إشعارًا بجميع الأسماء ــ أسماء الله الحسنى ــ ؛ «وذلك لأن حرف الشفة لما كان جامعًا للقوة من مبدأ مخارج الحروف إلى منتهاها بمنزلة الخاتم الآخر، الذي حوى ما في المتقدم

---

(١) دقائق التفسير ٥/ ١٢٦، وينظر: التفسير الكبير ٦/ ٢٣٦، ومجموعة الفتاوى ١٦/ ١٣٢.

(٢) ينظر: المصادر نفسها.

(٣) دقائق التفسير ٥/ ١٢٦، وينظر: التفسير الكبير ٦/ ٢٣٦، ومجموعة الفتاوى ١٦/ ١٣٢.

وزيادة، كان جامعًا لقوى الحروف، فجعل للأسماء مظهرها ومضمرها»[1].

ومما يستأنس به على دلالة (الميم) على الجمع أنها تستعمل في بعض أخوات اللغة العربية في عملية الجمع: «فجمع التصحيح في العربية بواو ونون أو ياء ونون، ويقابل هذا في العبرية ياء وميم. . . كذلك تلحق الميم المثنى في العبرية»[2].

دلالة (الواو) على الجمع:

إن (الواو) ـ كما يقول ابن تيميّة ـ لكونها أقوى حروف العلة، ولكونها آخرًا، لذا فقد جعلت للجمع، وتدل على الجمع من وجوه[3]:

(أ) إن الواو لها جموع الضمائر الغائبة في مثل: قالوا ونحوها.

(ب) إن الواو تزاد على ضمائر الجمع المتصلة والمنفصلة، فيقال: عليهمو، وأنتمو، وإياكمو، وهمو.

(ج) إن (الواو) علامة الجمع في جمع المذكر الصحيح في مثل: عالمون ونحوها.

(د) إن (الواو) عاطفة، والعطف يجمع المفردات كما يجمع الجمل.

٣ ـ الألـــف

أحد حروف المد الثلاثة ـ الألف، والواو، والياء ـ، وحروف المد من أوسع الحروف مخرجًا[4]، والألف أوسعها، فالألف كما يقول سيبويه: «اتسع لهواء

---

(١) المصادر نفسها.

(٢) فقه اللغة المقارن ١٣٤.

(٣) ينظر: التفسير الكبير ٦/ ٢٣٦ ـ ٢٣٧، ودقائق التفسير ٦/ ١٢٦ ـ ١٢٧، ومجموعة الفتاوى ١٦/ ١٣٢ ـ ١٣٣.

تنبيه: يلاحظ الفرق في القيمة الصوتية بين (واو) الجمع و (الواو) العاطفة، فالأولى مدية وهي مصوت طويل، والثانية احتكاكية، قيمتها قيمة صامت. ينظر: إشكالية الرسم ١٣١.

(٤) ينظر: الكتاب ٢/ ٢٨٥، وفي الأصوات اللغوية ٧٨.

الصوت مخرجه أشد من اتساع مخرج (الياء) و (الواو)؛ لأنك قد تضم شفتيك في (الواو) وترفع في (الياء) لسانك قبل الحَنَك»[1]، ويقول الداني[2] في وصفه: «هو حرف هاو مجهور، لا معتمد له في شيء من أجزاء الفم كالنفس، وإنما هو صوت في الهواء»[3].

وقد لحظ ابن تيميّة سعة مخرج هذا الحرف، فعقد المناسبة بين هذه السعة وسعة المعنى الذي تؤديه في بعض الألفاظ، وهذه المناسبة يرويها لنا ابن القيم وهو تلميذ مقرب من ابن تيميّة، فلنسمع رواية التلميذ عن شيخه، يقول ابن القيم: «قلت يومًا لشيخنا أبـي العباس ابن تيمية قدس الله روحه: قال ابن جني: مكثت برهة إذا ورد علي لفظ آخذ معناه من نفس حروفه، وصفاتها، وجرسه، وكيفية تركيبه ثم أكشفه فإذا هو كما ظننته أو قريبًا منه، فقال لي رحمه الله: وهذا كثيرًا ما يقع لي، وتأمل حرف (لا) كيف تجدها (لاما) بعدها (ألف) يمتد بها الصوت ما لم يقطعه ضيق النفس، فآذن امتداد لفظها بامتداد معناها، و (لن) بعكس ذلك، فتأمله فإنه معنى بديع.

وانظر كيف جاء في أفصح الكلام كلام الله: ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُۥٓ أَبَدًۢا﴾ بحرف (لا) في الموضع الذي اقترن به حرف الشرط بالفعل، فصار من صيغ العموم، فانسحب على جميع الأزمنة، وهو قوله عز وجل: ﴿إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ﴾، كأنه يقول: متى زعموا ذلك لوقت من الأوقات أو زمن من الأزمان وقيل لهم: تمنوا الموت فلا يتمنونه أبدًا. وحرف الشرط دل على هذا المعنى، وحرف (لا) في الجواب بإزاء صيغة العموم لاتساع معنى النفي فيها، وقال في سورة البقرة: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ﴾، فقصر من سعه النفي وقرب، لأن قبله ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ

---

(١) الكتاب ٢/ ٤٠٦.

(٢) عثمان بن سعيد أبو عمرو الداني القرطبـي من مشايخ المقرئين (ت ٤٤٤هـ).
ينظر: وفيات الأعيان ٣/ ٢٣١، وغاية النهاية ١/ ٥٠٣.

(٣) التحديد في الإتقان والتجويد ١٢٢، وينظر: أصوات العربية بين التحول والثبات ١٦.

ٱلْآخِرَةُ﴾؛ لأن (إن) و (كان) هنا ليست من صيغ العموم لأن (كان) ليست بدالة على حدث[1]، وإنما هي داخلة على المبتدأ والخبر، عبارة عن مضي الزمان الذي كان فيه ذلك الحدث، فكأنه يقول عزَّ وجلّ: إن كان قد وجبت لكم الدار الآخرة وثبتت لكم في علم الله فتمنوا الموت الآن، ثم قال في الجواب: ولن يتمنوه، فانتظم معنى الجواب بمعنى الخطاب في الآيتين جميعًا»[2].

٤ ـ الحركات وأثرها في المعنى

الحركات التي نعنيها في وقفتنا هذه إنما هي الحركات القصيرة: الفتحة والكسرة والضمة، وهذه الحركات تكون عنصرًا رئيسًا من عناصر النظام الصوتي، فلها أهميتها وقيمتها في النطق والدلالة، فلا كلام بلا حركات، ومن المتعذر علينا أن ننطق بأي كلمة إذا جردناها من الحركات، كما يصعب علينا أن ننطق بالكلمات الطوال إذا لم نسكن حرفًا من حروفها[3].

والحرف المتحرك حياته بحركته، وموته بفقدها، «وقد كان سيبويه ذا نظرة ثاقبة حينما سمى الحرف الساكن ميتًا، والحرف المتحرك حيًا»[4].

كما أن لهذه الحركات قيمتها في الدلالة، سواء أكانت في داخل البنية أم في آخرها، ودلالة الحركات الأواخر على المعاني لا تخفى على عربـي، بل هي من أصول العربية[5].

---

(١) كون (كان) وأخواتها لا تدل على الحدث، مسألة تنازع فيها النحاة، ودلالتها على الحدث هو الذي رجحه كثير من النحاة. ينظر: أسرار العربية ١٣٣، وشرح الرضي على الكافية ٢/ ٢٩٠، وحاشية الدسوقي ٢/ ٨٩ ـ ٩٠، والتصريح على التوضيح ١/ ١٩٠، والفعل زمانه وأبنيته ٥٥.

(٢) بدائع الفوائد ١/ ٩٥ ـ ٩٦، وينظر: المستدرك ٥/ ٢٢٧.

(٣) ينظر: علم اللغة العام (الأصوات) ١٤٦، والتفسير النفسي لدلالة المفردات اللغوية ٧٠.

(٤) دراسات في اللغة والنحو ٣٥.

(٥) ينظر: فقه اللغة (وافي) ٢٠٩، وفقه اللغة المقارن ١٢٠، والتفسير النفسي لدلالة المفردات اللغوية ٧٢.

أما في البنية فإن الغالب أن لكل حركة معنى معينًا، والمثلث اللغوي أقرب شاهد على ذلك، فهو يمثل اختلاف المعاني لاختلاف الحركات[1].

وهذه الحركات وإن كان لكل منها دلالة خاصة، فهي أيضًا تتفاوت في قوة الدلالة على المعنى، فالضمة كما يحدثنا القدماء: هي أقوى الحركات، لذا فقد اختصت بالتعبير عن المعنى الأقوى، والكسرة تليها في القوة، والفتحة أخفها وأضعفها.

وهذه العلاقة بين الحركات والمعاني إنما هي مناسبة تلوح لمن كثر تأمله وصفا ذهنه، ومن السابقين في الكشف عن هذه المناسبة عالم العربية ابن جني، فقد لحظ أن العرب تفرق «بين المعنيين بتغيير حركة الحرف في بنية الكلمة ويختارون صوت الحركة الأقوى للمعنى الأقوى، والصوت الأضعف للمعنى الأضعف، فمن ذلك: أنهم وضعوا (الذال) و (اللام) للتعبير عن وصف في (الدابة) ووصف في (الإنسان)، فكسروا (الذال) للدابة إذا أرادوا الصعوبة، فقالوا: (ذِل)، وضموا (الذال) للإنسان إذا أرادوا ضد العز، فقالوا: (ذُل)، ولا شك أن الذي ينال الإنسان من الذل أكبر خطرًا مما ينال الدابة، فاختاروا (الضمة) لقوتها للإنسان، و (الكسرة) لضعفها للدابة. . . ومن ذلك قولهم: عندي جُمام المكوك دقيقًا، وجِمام القدح ماء، الأولى بالضم؛ لأن الدقيق يمكن أن يعلو على سطح الإناء، وجعلوا (الكسرة) للثانية لأن الماء لا يعلو على سطح الإناء، فجعلوا (الضمة) لقوتها فيما يكثر حجمه، و (الكسرة) لضعفها فيما يقل بل يعدم ارتفاعه»[2].

وهذا الإحساس اللغوي، نجده عند ابن تيميّة الذي كان كثير التأمل في هذه

---

(١) ينظر: المثلث ١/٢٩٨ ـ ٢٩٩، قال ابن السيد البطليوسي: «فاجتمع لنا في المثلث المختلف المعاني ستمائة كلمة وخمس وتسعون كلمة، ومن المثلث المتفق المعاني مائة كلمة وثمان وثلاثون كلمة».

(٢) الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني ٢٨٦ ـ ٢٨٧، وينظر: المحتسب ٢/١٨ ـ ١٩، ومعاني الأبنية في العربية ١٠٢.

اللغة الشريفة، فلنقرأ ما كتبه عن المناسبة بين الحركات ومعانيها:

يرى ابن تيمية أن الألفاظ اللغوية معربها ومبنيها، قد لوحظ فيها قوة الحركات في الدلالة على المعاني، وفي ذلك يقول: «إذ كانت أقوى الحركات هي الضمة، وأخفها الفتحة، والكسرة متوسطة بينهما، فجاءت اللغة على ذلك من الألفاظ المعربة والمبنية، فما كان من المعربات عمدة في الكلام لا بد له منه، كان له المرفوع، كالمبتدأ والخبر، والفاعل، والمفعول القائم مقامه، وما كان فضله، كان له النصب، كالمفعول، والحال، والتمييز، وما كان متوسطًا بينهما لكونه يضاف إليه العمدة تارةً، والفضلة تارةً، كان له الجر وهو المضاف.

وكذلك في المبنيات، مثل ما يقولون في (أين) أو (كيف): بنيت على الفتح طلبًا للتخفيف لأجل الياء»[1].

فالمناسبة بين حركات الإعراب والبناء، إن كان يعسر على المتأمل إدراكها بين حركات البناء ومعانيها، فهي أشد وضوحًا وأقرب إلى الإدراك في حركات الإعراب ومعانيها.

والمناسبة بين الحركات والمعاني لا تقتصر على الأواخر، بل هي في البنية واضحة لمن تأملها، يقول ابن تيميّة: «وقوة اللفظ لقوة المعنى، والضم أقوى من الكسر، والكسر أقوى من الفتح، ولهذا يقطع على الضم لما هو أقوى مثل: (الكُرْه) و (الكَرْه). فـ (الكُره) هو الشيء المكروه، كقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦]، و (الكَره) المصدر كقوله: ﴿طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [فصلت: ١١]، والشيء الذي في نفسه مكروه أقوى من نفس كراهة الكاره.

وكذلك (الذِّبحُ) و (الذَّبحُ)، فـ (الذِّبح) المذبوح، كقوله: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ۝١٠٧﴾ [الصافات]، و (الذَّبح) الفعل، و (الذِّبح) مذبوح، وهو جسد يذبح فهو أكمل من نفس الفعل»[2].

(١) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٣٠.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٦/ ٢٩٧، وينظر: التفسير الكبير ٧/ ٥٤، ودقائق التفسير ٦/ ٣١٧

ويقول أيضًا: «الأقوى له الضم وما دونه له الفتح... وكذلك الكسر مع الفتح، فيقولون في الشيء المذبوح والمنهوب: ذبح ونهب بالكسر، كما قال تعالى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ۝١٠٧﴾ [الصافات]، وكما في الحديث: أتى رسول الله ﷺ بنهب إبل، وفي المثل السائر: أسمع جعجعة ولا أرى طِحنًا بالكسر، أي ولا أرى طحينًا، ومن قال بالفتح أراد الفعل، كما أن الذبح والنهب هو الفعل»[1].

ويحدثنا ابن تيميّة عن صفة (العزيز) ويبين ما تحمله هذه اللفظة من معان تبعًا لاختلاف حركاتها «فالعزة: تتضمن: القدرة والشدة والامتناع والغلبة»[2]، و «العرب تقول: عَزَّ (يَعَزُّ) بالفتح إذا قوي وصلب، وعَزَّ (يَعِزُّ) بالكسر إذا امتنع، وعَزَّ (يَعُزُّ) إذا غلب، فإذا قويت الحركة قوي المعنى، والضم أقوى من الكسر، والكسر أقوى من الفتح، فإذا كان مغلوبًا لم يكن منيعًا، وإذا لم يكن منيعًا لم يكن قويًا بطريق الأولى ومن لا يكون قويًّا لا يكون ربًّا فاعلًا»[3]، و «هو سبحانه في نفسه قوي متين وهو منيع لا يُنال وهو غالب لا يغلب»[4].

قلنا إن التأمل هو الأساس في إدراك هذه المناسبات ولكنه ليس السبيل الوحيد، وفي سبل إدراك هذه المناسبات يقول ابن تيميّة: «وهذه الأمور وأمثالها هي معروفة من لغة العرب لمن عرفها، معروفة بالاستقراء والتجربة تارة، وبالقياس أخرى، كما تفعل الأطباء في طبائع الأجسام، وكما يعرف ذلك في الأمور العادية التي تعرف بالتجربة المركبة من الحس والعقل، ثم قد قيل: تعرف ما لم تجرب بالقياس!»[5].

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٣٠ ـ ٢٣١، وينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ٥/ ١٣٣

(٢) مجموعة الفتاوى ١٤/ ١٠٧، وينظر: دقائق التفسير ٢/ ٢٩٢.

(٣) منهاج السنة النبوية ٣/ ٣٢٥، وينظر: المستدرك ٥/ ٢٢٨، وجلاء الأفهام ١٤٧.

(٤) مجموعة الفتاوى ١٤/ ١٠٧، وينظر: التفسير الكبير ٣/ ١٥٠، والمثلث ٢/ ٢٦٥.

(٥) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٣١.

الاشتقاق

من أنواع المناسبة بين الألفاظ ومعانيها ما يسمى بالاشتقاق، والاشتقاق: «هو عملية استخراج لفظ من لفظ أو صيغة من أخرى»[1]، أو: هو أخذ كلمة من كلمة، مع تناسب بين المأخوذ والمأخوذ منه في اللفظ والمعنى جميعًا[2]، فالاشتقاق يعني: وجود مناسبة ما بين الألفاظ تقابلها مناسبة بين المعاني، ولكن هذه المناسبة تختلف عن المناسبة التي أشرنا إليها فيما مضى، التي كان أساسها أن بين الألفاظ ومعانيها مناسبة ذاتية والتي لم يقل بها إلَّا النفر القليل[3]، أما المناسبة في باب الاشتقاق فقد قال بها جمهور العلماء، وفيها يقول ابن تيميَّة: «أكثر المحققين من علماء العربية والبيان يثبتون المناسبة بين الألفاظ والمعاني»[4].

وهذه المناسبة وضعية، فنحن «إنما ندرس الاشتقاق في ظلال دلالته الوضعية على أنه توليد لبعض الألفاظ من بعض، والرجوع بها إلى أصل واحد يحدد مادتها ويوحي بمعناها المشترك الأصيل مثلما يوحي بمعناها الخاص»[5].

والاشتقاق وسيلة مهمة في نمو اللغة وتكثير مفرداتها، «وهذه الوسيلة الرائعة في توليد الألفاظ وتجديد الدلالات نجدها في أنواع الاشتقاق الثلاثة الشائعة: الأصغر والكبير والأكبر»[6].

---

(١) من أسرار اللغة ٤٦.

(٢) ينظر: الاشتقاق ١.

(٣) ينظر: ٦١ ـ ٦٢ من هذا البحث.

(٤) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٢٩.

(٥) دراسات في فقه اللغة ١٧٤، وينظر: فقه اللغة (وافي): ١٧٢.

(٦) دراسات في فقه اللغة: ١٧٤.

أنواع الاشتقاق:

يقسم الاشتقاق إلى ثلاثة أنواع:

أولاً: الاشتقاق الأصغر

ويسمى أيضًا: الاشتقاق الصغير أو العام أو الصرفي، وهذا النوع من الاشتقاق هو أكثر أنواع الاشتقاق ورودًا في العربية، وعليه تجري كلمة (الاشتقاق) إذا أطلقت من غير تقييد[1]، فكل أصل في العربية يرتبط بمعنى عام وضع له، ويتحقق هذا المعنى في كل كلمة توجد فيها أصوات ذلك الأصل مرتبة حسب ترتيبها في الأصل الذي أخذت منه[2].

«وطريقة معرفته تقليب تصاريف الكلمة، حتى يرجع منها إلى صيغة هي أصل الصيغ دلالة اطراد أو حروفًا غالبًا، كـ (ضَرْب) فإنه دال على مطلق الضرب فقط، أما (ضارب)، و (مضروب) و (يضرب)، و (اضرب)، فكلها أكثر دلالة وأكثر حروفًا، و (ضرَبَ) الماضي مساوٍ حروفًا وأكثر دلالة، وكلها مشتركة في (ض ر ب) وفي هيئة تركيبها»[3].

فالمعنى العام لـ (الضَرْب) يرتبط بأصوات (الضاد) و (الراء) و (الباء)، وهو متحقق في كل كلمة فيها هذه الأصوات مرتبة على هذه الصورة مهما تخللها سبقها أو لحقها غيرها من الأصوات.

ولكون الاشتقاق مرتبطًا بالمعنى، والمعنى هو المقصود الأعظم الذي يبحث عنه العلماء لغويين أو شرعيين من خلال البحث في النصوص، لذا فقد أكثر فيه القول ابن تيميّة ونبه على كثير من المسائل مما له تعلق بهذا النوع من الاشتقاق، وفيما يأتي عرض لفكرة الاشتقاق مثلما تصورها ابن تيميّة.

---

(١) ينظر: فصول في فقه العربية ٢٩١، وأبنية الصرف في كتاب سيبويه ٢٥١، ٢٤٨، والصرف ٣٤.

(٢) ينظر: فقه اللغة (وافي) ١٧٢.

(٣) المزهر ١/ ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

تعريفه:

«هو اتفاق اللفظين في الحروف والترتيب مثل: علم، وعالم، وعليم»[1].

ويلاحظ في تعريفه أنه لم يشر إلى ترابط اللفظين من ناحية المعنى، وعذره في ذلك أنه قد ذكر أن المناسبة بين الألفاظ والمعاني موجودة في جميع أنواع الاشتقاق، كما أن المثال الذي ذكره كاف في التدليل على الترابط المعنوي.

ما المراد بالاشتقاق وأيهما أصل المشتقات الفعل أم المصدر؟

إذا قيل: هذا اللفظ مشتق من هذا، فهذه العبارة تحتمل معنيين كما يقول ابن تيميَّة: أولهما: أن يكون بينهما مناسبة في اللفظ والمعنى من غير كون أحدهما أصلاً والآخر فرعًا.

وثانيهما: أن يكون أحدهما مقدمًا على الآخر أصلاً له كما يكون الأب أصلاً لولده[2].

وعلى وفق هذين المعنيين، ذكر ابن تيميَّة، ما يحتمله قولنا: الفعل مشتق من المصدر، وهذا قول البصريين أو المصدر مشتق من الفعل وهذا قول الكوفيين.

ثم قال: «وعلى الأول فإذا قيل: الفعل مشتق من المصدر أو المصدر مشتق من الفعل فكلا القولين قول البصريين والكوفيين صحيح»[3].

وما ذكره ابن تيميَّة في تصحيح كلا الرأيين على المعنى الذي ذكره صحيح لا نزاع فيه، ولكن الخلاف بينهم لم يكن على هذا المعنى، وإنما كان على المعنى الثاني الذي ذكره ابن تيميَّة. ففي مسائل الخلاف يقول أبو البركات الأنباري[4]:

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٢٩، وينظر: منهاج السنة النبوية ٥/ ١٩٢، والنبوات ٢٧٨.

(٢) ينظر: مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٣) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٣٠، وينظر: اقتضاء الصراط المستقيم ٥١.

(٤) عبد الرحمن بن محمد أبو البركات الأنباري النحوي، (ت ٥٧٧هـ).
ينظر: إنباه الرواة ٢/ ١٦٩، وبغية الوعاة ٢/ ٨٦.

«ذهب الكوفيون إلى أن المصدر مشتق من الفعل وفرع عليه، نحو ضرب ضربًا، وقام قيامًا. وذهب البصريون إلى أن الفعل مشتق من المصدر وفرع عليه»[1]، فلم يطلق القول وإنما قيده بقوله (وفرع عليه)، كما أن بسط الأدلة يؤكد مقصودهم[2].

فإذا تحقق أن خلاف الكوفيين والبصريين إنما كان على المعنى الثاني الذي ذكره ابن تيمية، فما الذي يرجحه ابن تيميَّة؟

لقد رجح ابن تيميَّة قول البصريين، وهذا هو قول الكثيرين وأدلته متوافرة، وقد نبهنا من خلال ترجيحه، أن الترتيب بين الموجودات منها ما يشهد العقل بصحته ومنها ما يشهد الوجود بصحته، ورأي البصريين إنما شهد العقل بصحته أما الوجود فليس فيه ما يصلح أن يكون دليلاً لهم، وفي ذلك يقول ابن تيميَّة: «فإذا أريد الترتيب العقلي فقول البصريين أصح، فإن المصدر إنما يدل على الحدث فقط، والفعل يدل على الحدث والزمان، وإن أريد الترتيب الوجودي ــ وهو تقدم وجود أحدهما على الآخر ــ فهذا لا ينضبط، فقد يكونون تكلموا بالفعل قبل المصدر، وقد يكونون تكلموا بالمصدر قبل الفعل، وقد تكلموا بأفعال لا مصادر لها. . . وبمصادر لا أفعال لها. . . وقد يغلب عليهم استعمال فعل ومصدر فعل آخر كما في (الحب)، فإن فعله المشهور هو الرباعي، يقال: أحب يحب، ومصدره المشهور هو (الحب) دون (الإحباب). . . وكان القياس أن يقال: احبه إحبابًا: كما يقال: أعلمه إعلامًا»[3].

الاشتقاق إنما يكون من المحسوسات:

إن المشتقات تنمي وتكثر، وقد يسبق بعضها بعضًا في الوجود، وليس من اليسير دائمًا أن ندرك أسبقها وأن نعين متى استعملت مادتها الأصلية أول مرة، ومتى بدأت تدل على معنى خاص، إلاَّ أنه من المرجح أن الحسي أسبق في الوجود من

---

(١) الإنصاف ١/ ٢٣٥

(٢) ينظر: الإنصاف ١/ ٢٣٥، ومسائل خلافية في النحو ٧٢.

(٣) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٣٠.

المعنوي[1]، فإذا جاء لفظان أحدهما حسي والآخر معنوي فمن المرجح أن يكون الحسي أصلاً والمعنوي فرعًا مشتقًا منه.

فإذا قيل أيها أصل في الاشتقاق: الوجه أو المواجهة؟

فليكن الجواب: أن الوجه أصل والمواجهة مشتقة منه.

وفي بيان هذه القاعدة يقول ابن تيميَّة: «وأما قول بعض الفقهاء: إن الوجه مشتق من المواجهة، فلا دليل عليه، بل قد عارضه من قال: هو مشتق من الوجاهة، وكلاهما ضعيف، وإنما المواجهة مشتقة من الوجه، كما أن المشافهة مشتقة من الشفة، والمناظرة ــ بمعنى المقابلة ــ مشتقة من النظر، والمعاينة من العين»[2].

الأسماء المشتقة تتضمن معنى المصدر:

إذا كانت الصيغة المشتقة متفقة مع الصيغة المشتق منها في المادة الأصلية وهيئة التركيب، كان لزامًا في كل كلمة فيها حروف المادة الأصلية على ترتيبها نفسه، أن تفيد المعنى العام الذي وضعت له تلك الصيغة مهما زيد عليها من حروف أخرى، والمعنى العام الذي تشترك في الدلالة عليه هو مسمى المصدر، وعلى هذه الرابطة يقوم أكبر قسم من متن اللغة العربية[3].

وفيها يقول ابن تيميَّة: «إن الأسماء التي تسميها النحاة: اسم الفاعل واسم المفعول، والصفة المعدولة عنها كفعيل وغيره هي أسماء مشتقة تتضمن المصادر بخلاف: رجل وفرس»[4].

قد يقول قائل: هذا من بديهات العلم في العربية، فلماذا تذكره وتنقل فيه نصوصًا؟

(١) ينظر: الاشتقاق ١٤٧، ودراسات في فقه اللغة ١٨٠، والألفاظ العربية والفلسفة اللغوية ٦٨.

(٢) مجموعة الفتاوى ٢/ ٢٥٩، ٢٦٠.

(٣) ينظر: فقه اللغة (وافي) ١٧٢، ودراسات في فقه اللغة ١٧٥.

(٤) درء تعارض العقل والنقل ١٠/ ٢٣١.

أقول: صحيح إنه أمر بدهي، ولكن ناسًا قد كابروا العقول واللغة التي نزل بها القرآن فادعوا: أن الأسماء الحسنى نحو: عليم ورحيم وقدير ومتكلم لا تدل على معانيها؟

فمما قاله بعضهم: «إن الله لم يكلم موسى تكليمًا، وإنما خلق الكلام والصوت في الشجرة، وموسى عليه السلام سمع من الشجرة لا من الله»[1]؟

سبحان الله، أين دلالة قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النساء]، مما يقوله هؤلاء النفر؟ وانظر كيف تركوا كلام ربهم إلى خيالات عقولهم!

وقد تولى ابن تيميّة الرد عليهم وبسط القول في بطلان قولهم، وكان أحد أدلته في الرد عليهم، دليل الاشتقاق، وفيه يقول: «إن الاسم المشتق من معنى لا يتحقق بدون ذلك المعنى، فاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وأفعال التفضيل، يمتنع ثبوت معناها دون معنى المصدر التي هي مشتقة منه، والناس متفقون على أنه لا يكون متحرك ولامتكلم إلاَّ بحركة وكلام».

فلا يكون مريد إلاَّ بإرادة، وكذلك لا يكون عالم إلاَّ بعلم، ولا قادر إلاَّ بقدرة، ونحو ذلك.

ثم هذه الأسماء المشتقة من المصدر إنما يسمى بها من قام به مسمى المصدر، فإنما يسمى بالحي من قامت به الحياة، وبالمتحرك من قامت به الحركة، وبالعالم من قام به العلم، وبالقادر من قامت به القدرة، فأما من لم يقم به مسمى المصدر فيمتنع أن يسمى باسم الفاعل ونحوه من الصفات.

وهذا معلوم بالاعتبار في جميع النظائر، وذلك لأن اسم الفاعل ونحوه من المشتقات هو مركب يدل على الذات وعلى الصفة، والمركب يمتنع تحققه بدون تحقق مفرداته، وهذا كما أنه ثابت في الأسماء المشتقة فكذلك في الأفعال: مثل: تكلم وكلَّم ويتكلم، وعلم ويعلم، وسمع ويسمع، ورأى ويرى، ونحو ذلك، سواء

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٢/ ٢٦٩، وينظر: منهاج السنة النبوية ٢/ ٤٨٧.

قيل: إن الفعل مشتق من المصدر أو المصدر مشتق من الفعل، لا نزاع بين الناس أن فاعل الفعل هو فاعل المصدر. فإذا قيل: كلم أو علم أو تكلم أو تعلم، ففاعل التكليم والتعليم هو المكلم والمعلم، وكذلك: التعلم والتكلم، والفاعل هو الذي قام به المصدر الذي هو التكليم والتعليم والتكلم والتعلم، فإذا قيل: كلم فلان فلانًا، ففلان هو المتكلم والمكلم، فقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء]، وقوله: ﴿۞تِلۡكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلۡنَا بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۘ مِّنۡهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُۖ وَرَفَعَ بَعۡضَهُمۡ دَرَجَٰتٖۚ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وقوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣] يقتضي أن الله هو المكلِّم»[١].

سبحانه: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى]، نثبت ما أثبته لنفسه وأثبته له رسوله مع تنزيهه عن التشبيه والتعطيل، فلا نحرف كلام ربنا بتعطيل دلائله ومعانيه.

وفيما يتعلق بدلالة المشتقات على معانيها مبحث نفيس في: الأفعال المأمور بها إذا عبر عنها بألفاظ مشتقة من معنى أعم من ذلك الفعل المأمور به، فهل يكون ما منه الاشتقاق أمرًا مطلوبًا؟

إيضاحه: إذا جاءك ضيف يبدو عليه آثار الجوع الشديد، فقال لك أحدهم: أكرمه بمعنى: أطعمه، فعدل عن اللفظ الخاص المطابق الذي هو (أطعمه) إلى لفظ مشتق من معنى أعم وهو (أكرمه)، فهل يعني هذا أن ما منه اشتقاق الفعل الثاني وهو (الإكرام) العام يكون مأمورًا به وإن قصد به (الإكرام الخاص) الذي هو الإطعام؟

وبعبارة أخرى: إذا أمر بفعل بلفظ دال على معنى عام مريدًا به فعلاً خاصًا، فهل يقتضي ذلك أنه يقصد المعنى العام أيضًا، وأنه إنما قصد ذلك الفعل الخاص لحصوله به[٢]؟

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٢/ ٢٧٤ ـ ٢٧٥، وينظر: درء تعارض العقل والنقل ١٠/ ٢٣١، والفتاوى العراقية ١/ ٣٤٦، ومنهاج السنة النبوية ٢/ ٤٨٦.

(٢) ينظر: اقتضاء الصراط المستقيم ٥٠، ٥٥.

قبل أن نجيب عن هذا التساؤل، نقف مع ابن تيميَّة عند قوله ﷺ: «إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم»[1]، لنزيد الأمر وضوحًا.

ففي الحديث الشريف دلنا النبي ﷺ على أن اليهود والنصارى لا يصبغون الشيب، وأراد النبي لأمته أن يغيروا الشيب بالصبغ، ولكنه عدل عن استعمال اللفظ الخاص ــ فلم يقل: (فاصبغوا) أو (غيروا الشيب بالصبغ) ــ إلى لفظ عام وهو: (فخالفوهم)، «وذلك يقتضي ــ كما يقول ابن تيميَّة ــ أن يكون جنس مخالفتهم أمرًا مقصودًا للشارع»[2]، إذًا فالجواب عن السؤال المتقدم «أن الفعل المأمور به إذا عبَّر عنه بلفظ مشتق من معنى أعم من ذلك الفعل، فلا بد أن يكون ما منه الاشتقاق أمرًا مطلوبًا».

ويدلل ابن تيميَّة على صحة ما ذهب إليه بوجوه منها:

أولاً: «إن الأمر إذا تعلق باسم مفعول مشتق من معنى، كان ذلك المعنى علة للحكم، كما في قوله عزَّ وجلّ: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، وقوله: ﴿فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡۚ﴾ [الحجرات: ١٠]، وقول النبي ﷺ: (عودوا المريض، وأطعموا الجائع، وفكُّوا العاني)، وهذا كثير معلوم.

فإذا كان نفس الفعل المأمور به مشتقًا من معنى أعم منه، كان نفس الطلب والاقتضاء قد علق بذلك المعنى الأعم، فيكون مطلوبًا بطريق الأولى»[3].

وثانيًا: إن جميع الأفعال مشتقة، أي أن هناك مناسبة في اللفظ والمعنى بينها وبين مصادرها، فإذا أمر بفعل كان نفس مصدر الفعل أمرًا مطلوبًا للآمر مقصودًا له، فإذا رؤي رجل همَّ بزنى، فقيل له: (اتق الله)، كان أمرًا له بعموم التقوى، داخلاً فيه

---

(١) صحيح البخاري ١٠/٤٣٤، (كتاب اللباس ٥٨٩٩)، وصحيح مسلم ١٤/٣٢٦ (كتاب اللباس والزينة ٨٠).

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم ٥٠.

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم ٥٠.

الأمر بخصوص ترك ذلك الزنى، لأن سبب اللفظ العام لا بد أن يدخل فيه، ولكن خصوص ذلك الفعل لا يمنع غيره من الدخول فيه[1].

كذلك إذا قيل: «إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم، كان أمرًا بعموم المخالفة داخلاً فيه المخالفة بصيغ اللحية؛ لأنه سبب اللفظ العام»[2].

وثالثًا: «إن العدول بالأمر عن لفظ الفعل الخاص به إلى لفظ أعم منه، كالعدول به عن لفظ (أطعمه) إلى (أكرمه)، وعن لفظ (فاصبغوا) إلى لفظ (فخالفوهم) لا بد له من فائدة، وإلاَّ فمطابقة اللفظ للمعنى أولى من إطلاق اللفظ العام وإرادة الخاص، وليست هنا فائدة تظهر، إلاَّ تعلق القصد بذلك المعنى العام المشتمل على هذا الخاص، وهذا بيِّن عند التأمل»[3].

إطلاق الاسم المشتق قبل وجود معناه:

من المباحث التي ذكرها ابن تيمية مما له تعلق بالاشتقاق، إطلاق الاسم المشتق ــ كاسم الفاعل ــ قبل وجود المعنى المشتق منه، كأن يطلق لفظ (الضارب) قبل وجود (الضرب)، فهذا الإطلاق هل هو من باب الحقيقة أو المجاز[4]؟

أجاب بعضهم عن هذا السؤال قائلاً: هذا مجاز بالإجماع!

وقد بين ابن تيميّة أن هذا الجواب غلط، وأن دلالة الاسم المشتق على نوعين:

«أحدهما: أن يراد به الصفة دون الفعل كقولهم: سيف قطوع، وماء مروٍ، وخبز مشبع، فقيل: هذا مجاز، قال القاضي: بل هو حقيقة، لأن المجاز ما يصح نفيه، كأب الأب يسمى أبا مجازًا، لأنه يصح نفيه، فيقال ليس بأب، وإنما هو جدٌّ، ومعلوم أنه لا يصح أن ينفى عن السيف الذي يقطع، فيقال: إنه ليس بقطوع ولا عن الخبز الكثير الذي يشبع أو الماء الكثير: إنه غير مشبع أو مرو، فعلم أن ذلك حقيقة.

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ٥٠ ــ ٥١.

(٢) ينظر: اقتضاء الصراط المستقيم ٥١ ــ ٥٢.

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم ٥٢.

(٤) ينظر موقف ابن تيمية من المجاز مفصلاً صفحة ١٩٨ من البحث.

الثاني: أن يراد الفعل الذي يتحقق وجوده في المستقبل»[1]، وذلك لأن دلالة الأسماء المشتقة إنما هي على الذات الفاعلة وعلى الفعل أو الحدث نفسه، والحدث فيها كما يقول النحاة غير محصل، أي هو شامل للأزمنة الثلاثة: الماضي والحال والاستقبال إذا ذكر الاسم المشتق من غير قيد[2]. وفي كلتا الدلالتين لم يخرج بالاسم المشتق عما وضع له، إذًا فدلالة الاسم المشتق قبل وجود معناه هي من باب الحقيقة.

مع بعض الأسماء المشتقة:

* **اشتقاق الاسم**:

اختلف النحاة في أصل اشتقاق الاسم، فذهب الكوفيون إلى أنه مشتق من (الوَسْم) وهو العلامة، وذهب البصريون إلى أنه مشتق من (السُّموّ) وهو العُلُوّ[3].

وقد ذكر ابن تيميّة اختلاف النحاة في هذه المسألة وبيَّن بالدليل ما يترجح عنده، يقول ابن تيميّة عن مذهب الكوفيين القائل بأن الاسم مشتق من (الوسم): «وهذا صحيح في الاشتقاق الأوسط وهو ما يتفق فيه حروف اللفظين دون ترتيبهما، فإنه في كليهما: السين والميم والواو، والمعنى صحيح، فإن السمة والسيما العلامة، ومنه يقال: وسمته أسمه كقوله: ﴿سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلْخُرْطُومِ ﴿١٦﴾﴾ [القلم]، ومنه (التوسم) كقوله: ﴿لَآيَٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [الحجر]»[4].

ولكن مع صحة مذهب الكوفيين لفظًا ومعنى، فإن مذهب البصريين أرجح، والمرجح له أمران، أحدهما عائد إلى اللفظ والآخر إلى المعنى:

---

(١) المسودة ٥٧٠، وينظر: المستدرك ٢/ ٢٩٠.

(٢) ينظر: محاضرات الدكتور فاضل السامرائي على طلبة الدكتوراه ١٩٩٧ ـ ١٩٩٨، ومعاني الأبنية في العربية ٥٠، ٩٠.

(٣) ينظر: الإنصاف ١/ ٦.

(٤) مجموعة الفتاوى ٦/ ١٢٤، وينظر: ٢٠/ ٢٢٩، والنبوات ٢٢٧، ٢٧٨.

أما من ناحية اللفظ، فإن اشتقاقه من السمو، هو الاشتقاق الخاص، الذي يتفق فيه اللفظان في الحروف وترتيبها، «فإنهم يقولون في تصريفه: سميت، ولا يقولون: وسمت، وفي جمعه: أسماء لا أوسام، وفي تصغيره: سُمَيّ لا وُسيم، ويقال لصاحبه: مسمًّى، لا موسوم»[1].

وأما من ناحية المعنى فإن (السمو) الذي هو العلو أخص وأتم من (الوسم) الذي هو العلامة.

فالاسم يظهر به المسمى ويعلو، فيقال للمسمِّي: سمِّه، أي أظهره وأعله، أي أعل ذكره بالاسم الذي يذكر به، وما ليس له اسم، فإنه لا يذكر ولا يظهر ولا يعلو ذكره، بل هو كالشيء الخفي الذي لا يعرف، ولهذا يقال: الاسم عَلَم على المسمى.

والعلو مقارن للظهور، فكلما كان الشيء أعلى كان أظهر، وكل واحد من العلو والظهور يتضمن المعنى الآخر[2]، «ومنه قوله: ﴿فَمَا ٱسْطَٰعُوٓاْ أَن يَظْهَرُوهُ﴾ [الكهف: ٩٧] أي: يعلو عليه، ويقال: ظهر الخطيب على المنبر: إذا علا عليه، ويقال للجبل العظيم علم؛ لأنه لعلوه وظهوره يُعْلم ويَعْلم به غيره»[3].

فكان الاسم بعلوه يظهر فيدل على المسمى، فهو يظهر باللسان والبنان ويظهر للسمع فيعرف بالقلب[4].

* **اشتقاق القرية:**

هذا الموضع قد غلط فيه بعض العلماء فلم يفرقوا بين: (قرأ) بالهمزة و (قرى) (يقري) بالياء، فمما قالوه في اشتقاق القرية وعلاقته بمعناها: «إن القرية هي مجتمع الناس، مأخوذ من قريت الماء في الحوض، وما قرأت الناقة في رحمها... وسمي

---

(١) مجموعة الفتاوى ٦/ ١٢٤، وينظر: ٢٠/ ٢٢٩، والنبوات ٢٧٨، والإنصاف ١/ ١٠، ١٣، ١٤.

(٢) ينظر: مجموعة الفتاوى ٦/ ١٢٤، ١٢٥، والنبوات ٢٧٨.

(٣) مجموعة الفتاوى ٦/ ١٢٤.

(٤) ينظر: النبوات ٢٧٨.

القرآن والقراءة لذلك لكونه مجموع كلام»[1].

وقد بين ابن تيميَّة أن في هذا القول تداخلاً وتلبيسًا؛ فإنهم «لم يفرقوا بين قرأ بالهمزة وقرى يقري بالياء»[2].

بيانه: أن (قرى) له معنى يختلف عن معنى (قرأ)، وكذلك ما اشتق منه، فإن الذي بمعنى الجمع إنما هو (قرى) (يقري) بلا همزة، ومنه: القرية، وهي مجتمع الناس، ومنه: قريت الماء في الحوض، وتقريت المياه تتبعتها، ومنها الاستقراء وهو تتبع الشيء لجمعه، وهذا المعنى يختلف عن قولك: قرأت القرآن، فإن هذا من المهموز ومعناه الإظهار والبيان، و (القرء) و (القراءة) من هذا الباب، ومنه قولهم: ما قرأت الناقة سلا جزور قط، أي ما أظهرته وأخرجته من رحمها، والقارىء هو الذي يظهر القرآن ويخرجه، قال تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ۝١٧﴾ [القيامة]، ففرق بين الجمع والقرآن، والقرء: هو الدم لظهوره وخروجه، وكذلك التوقيت، فإن التوقيت إنما يكون بالأمر الظاهر[3].

من لطائف الأسماء المشتقة:

ذكر ابن تيمية أن النوع الإنساني، أفضلهم ثلاث أمم، هم: العرب والروم والفرس، وقد ذكر مناسبة لطيفة بين أسماء هذه الأمم وما تميزت به كل أمة، فبيَّن أن كل أمة إنما اشتق اسمها من وصفها، «فغلب على العرب القوة العقلية النطقية، واشتق اسمها من وصفها فقيل لهم: عرب من الإعراب، وهو البيان والظهور، وذلك خاصة القوة المنطقية.

وغلب على الروم القوة الشهوية من الطعام والنكاح ونحوهما، واشتق اسمها من ذلك فقيل لهم: الروم، فإنه يقال: رمت هذا أرومه، إذا طلبته واشتهيته، وغلب

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٥٨.

(٢) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٥٩.

(٣) ينظر: مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٥٩، ٢٦٠.

على الفرس القوة الغضبية من الدفع والمنع والاستعلاء والرياسة واشتق اسمها من ذلك فقيل: فرس، كما يقال: فرسه يفرسه إذا قهره وغلبه.

ولهذا توجد هذه الصفات الثلاث غالبة على الأمم الثلاث حاضرتها وباديتها. ولهذا كانت العرب أفضل الأمم، وتليها الفرس لأن القوة الدفعية أرفع، وتليها الروم»[1].

الثاني: الاشتقاق الأوسط

هكذا سماه ابن تيميَّة، والمشهور تسميته بالاشتقاق الكبير، وهو المقصود بالاشتقاق الأكبر عن ابن جني[2]، ويسمى أيضًا: القلب أو القلب اللغوي[3].

والاشتقاق الأوسط: هو عبارة عن ارتباط بعض المجموعات الصوتية الثلاثية ببعض المعاني ارتباطًا غير مقيد بترتيب، فتدل كل مجموعة منها على المعنى المرتبط بها كيفما اختلف ترتيب أصواتها. فالحروف واحدة، واللفظ متفق، والنظم مختلف، فكأن الحروف الأصول تشترك أصواتها في التعبير عن معنى معين، وحين يتغير ترتيب هذه الحروف تكون معانيها متقاربة لأجل التقديم والتأخير الذي حصل في حروفها، فمن ذلك: تقاليب (ك ل م) تفيد القوة والشدة أين وقعت[4].

وابن تيميَّة كما قدمنا من القائلين بوجود مناسبة بين الألفاظ والمعاني في الاشتقاق بأنواعه الثلاثة، وقد مضى وصفه لمذهب القائلين به بأنه مذهب المحققين من العلماء.

---

(١) التفسير الكبير ٦/ ٦، وينظر: دقائق التفسير ٤/ ٤٨٦.

(٢) وقد سماه ابن تيميَّة في موضع واحد بالاشتقاق الأكبر وذلك في قوله: «وآل يؤول، أي عاد إلى كذ ورجع عليه، ومنه المآل وهو ما يؤول إليه الشيء ويشاركه في الاشتقاق الأكبر (الموئل) فإنه من وأل، وهذا من أول، والموئل المرجع»، التفسير الكبير ٢/ ١١٢، ولكني آثرت عنوان الاشتقاق الأوسط، لأنه هو الذي درج عليه في كل المواضع التي أحصيتها.

(٣) ينظر: الخصائص ٢/ ١٣٣، ودراسات في فقه اللغة ١٨٦، وفقه اللغة (وافي) ١٧٤، والصرف ٣٧.

(٤) ينظر: فقه اللغة (وافي) ١٧٤، والدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني ٢٧٩.

وقد عرف الاشتقاق الأوسط بعبارة موجزة فقال: هو اتفاق اللفظين في الحروف دون الترتيب[1].

ومن الأمثلة التي ذكرها:

(أ) الاسم، والوسم، والسيما:

إن (الاسم) هو علم على المسمى، ودليل وآية عليه، وهذا المعنى ظاهر فيه، وهو من (السمو)، و (السمو) هو العلو، والسامي هو العالي، والعلو مستلزم للظهور.

ويشاركه في الاشتقاق الأوسط كلٌ من (الوسم) و (السيما)، فإن هذه الثلاثة تشترك في (السين والميم والواو).

و (الوسم) هو علامة مقصودة للواسم فيه تعرف إبل الصدقة وإبل الجزية وغيرها. وأما (السيما) فإن أصلها (سوْما) فلما سكنت الواو وانكسر ما قبلها قلبت ياء مثل (ميقات)، و (ميعاد) ونحو ذلك، و (السيما) هي علامة بنفسها لم تقصد، بها يتميز الأشخاص، مثل سيما المؤمنين وسيما المنافقين، قال تعالى في المؤمنين: ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ [الفتح: ٢٩]، وقال في المنافقين: ﴿فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ﴾ [محمد: ٣٠] »[2].

(ب) القصد والصدق:

إن لفظ (القصد) فيه معنى الجمع والقوة، ولهذا يفسرون السداد بالقصد، والقصد بالعدل، فالقصد: العدل كما أنه السداد والصواب، وهو المطابق الموافق الذي لا يزيد ولا ينقص، وهذا هو الجامع المطابق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: ٩]، أي السبيل القصد وهو العدل، أي إليه تنتهي السبل العادلة.

---

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٢٩، ١٠/ ٢١٣، والتفسير الكبير ٧/ ٣٢٣، ٥٨٥، ومجموعة الرسائل الكبرى ٢/ ٢١٤، ومنهاج السنة النبوية ٥/ ١٩٢.

(٢) ينظر: النبوات ٢٧٧، ٢٧٨، ومجموعة الفتاوى ٦/ ١٢٣، ٢٠/ ٢٢٩.

ومنه في الاشتقاق الأوسط: (الصدق) فإن حروفه حروف القصد، فمنه: الصدق في الحديث، لمطابقته مخبره، كما قيل في السداد، و (الصَدَق) بالفتح: الصلب من الرماح، ويقال: المستوى، فهو معتدل صلب ليس فيه خلل ولا عوج.

و (الصندوق): واحد الصناديق، فإنه يجمع ما يوضع فيه[1].

(ج) الملك، والمألك، والأكل:

الملائكة: رسل الله، واحدهم (ملَك)، ولفظ الملك يتضمن معنى الرسالة، فإن أصل الكلمة: (مَلأَك) على وزن (مَفْعَل)، لكن لكثرة الاستعمال خففت بأن ألقيت حركة الهمزة على الساكن قبلها وحذفت الهمزة.

و (الملأك) مأخوذ من (المألك). و (الملأك) بتقديم الهمزة على اللام، واللام على الهمزة هو (الرسالة).

وكذلك (الألوكة) بتقديم الهمزة على اللام، قال الشاعر[2]:

أبلـــغ النعمـــان عنــــي مـــألكَـــا أنـــه قـــد طـــال حبســـي وانتظـــاري

وهذا بتقديم الهمزة، و (الملك) بتقديم اللام على الهمزة، ويليه في الاشتقاق الأوسط (أكل) (يأكل)؛ فإن الآكل يلوك ما يدخله في جوفه من الغذاء، والكلام والعلم مما يدخل في الباطن ويغذى به صاحبه، قال عبد الله بن مسعود[3]: إن كل آدب يحب أن تؤتى مأدبته، وإن مأدبة الله القرآن، والآدب هو المضيف، والمأدبة ما

---

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٧/ ١٢٨، ١٢٩، والتفسير الكبير ٧/ ٣٢٢، ٣٢٣، ودقائق التفسير ٦/ ٣٦٤.

(٢) هو عدي بن زيد، ينظر ديوانه ٩٣.
وينظر في اشتقاق الملك: الزينة ٢/ ١٦٠، والصحاح (ملك) ٤/ ١٦١١، وشرح الرضي على الشافية ٢/ ٣٤٦.

(٣) عبد الله بن مسعود بن غافل أبو عبد الرحمن الهذلي من السابقين إلى الإسلام (ت ٣٢هـ).
ينظر: أسد الغابة ٣/ ٣٨٤، والإصابة ٦/ ٢١٤.

يجعل من الطعام للضيف، فبيَّن أن الله ضيَّف عباده بالكلام الذي أنزله إليه فهو غذاء قلوبهم وقوتها[1].

ومن الملاحظ مما تقدم أن ابن تيميَّة لم يشر إلى كل التقاليب التي تحتملها الأصول الثلاثة، فإنه اكتفى في المثال الأول والثالث بثلاث تقليبات، وفي الثاني بتقليبتين ومع كون بعضها مهملاً؛ فلعل عذره في ذلك، أنه لم يكن بصدد التدليل على هذا النوع من الاشتقاق، فإنه قد ارتضى أن يكون تابعًا لمن وصفهم بأنهم من المحققن من علماء العربية، أو أنه لحظ أن إرجاع الأصول إلى معنى عام يربطها هو من التكلف بمكان.

والذي أود أن أقوله في هذا النوع من الاشتقاق والذي بعده، أنه أقرب إلى الخيال اللغوي منه إلى الحقائق اللغوية، فإن العرب هم أكثر الناس إدراكًا للفروق بين المعاني وتمييزًا للمشتركات، فإذا زادوا حرفًا زادوا معنى، وإذا غيَّروا حركة غيَّروا معنى، فكيف يجعلون ألفاظًا متعددة مختلفة التأليف دالة على معنى واحد عام؟ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن الرابط العام الذي اشتركت الأصول في الدلالة عليه، لا يدركه إلَّا أفراد قلائل بعد طول جهد وعناء وتكلف، وهو إن أدركه في أصل فقد تعذر عليه في أصول وأصول.

ويدل على العناء والتكلف وصية ابن جني ــ إمامه المقدم ــ لمن رام إدراكه: «إنك إن أنعمت النظر ولاطفته وتركت الضجر وتحاميته لم تكد تعدم قرب بعض من بعض، وإذا تأملت ذاك وجدته بإذن الله»[2].

ويدل على تعذره وعدم اطراده قوله أيضًا: «واعلم أنا لا ندعي أن هذا مستمر في جميع اللغة»[3].

---

(١) ينظر: التفسير الكبير ٧/ ٥٨٥، ودقائق التفسير ٦/ ٥٠٧، ومجموعة الرسائل الكبرى ٢/ ٢١٤، ومجموعة الفتاوى ١٧/ ٢٨٧.

(٢) الخصائص ١/ ١٣.

(٣) الخصائص ٢/ ١٣٨.

ولأجل ذلك قال ابن عصفور[1]: «والصحيح أن هذا النوع من الاشتقاق غير مأخوذ به لعدم اطراده ولما يلحق فيه من التكلف لمن رامه»[2].

الثالث: الاشتقاق الأكبر

وهو أن ترتبط بعض المجموعات الصوتية ببعض المعاني، وهذا الارتباط لا يتقيد بالأصوات نفسها بل بترتيبها الأصلي، فهي تتفق في أكثر الأصوات وتتقارب في بقيتها، إما في المخرج وإما في الصفة، وتدل كل مجموعة منها على المعنى المرتبطة به متى وردت مرتبة حسب ترتيبها الأصلي.

من ذلك قولهم: (أزّ) و (هَزّ) و (هدير) الحمام و (هديل) الحمام و (سقر) و (صقر)[3].

وقد وقف ابن جني على هذا النوع من الاشتقاق، ولكن لم يضع له اسمًا، وقد أدخله تحت قانون عام (تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني)[4].

وقد عرف ابن تيميّة هذا النوع بقوله: هو أن تشترك الألفاظ في جنس الحروف دون أعيانها[5]، أو اتفاق الألفاظ في بعض الحروف دون بعض[6].

ومن الأمثلة التي ذكرها:

---

(١) علي بن مؤمن أبو الحسن الإشبيلي من كبار نحاة الأندلس (ت ٦٦٩هـ).
ينظر: فوات الوفيات ٣/ ١٠٩، وبغية الوعاة ٢/ ٢١٠.

(٢) الممتع في التصريف ١/ ٤٠، وينظر: الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني ٢٧٩.

(٣) ينظر: فقه اللغة (وافي) ١٧٨، ودراسات في فقه اللغة ٢١٠، وأبنية الصرف في كتاب سيبويه ٢٤٩.

(٤) الخصائص ٢/ ١٤٥.

(٥) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٠/ ٢١٣.

(٦) ينظر: مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٢٩، ومنهاج السنّة النبوية ٥/ ١٩٢.

(أ)أزر، وحزر، وعزر:

فالمادة تقضي القوة، و (الهمزة) و (الحاء) و (العين) جنسها واحد لكونها من حروف الحلق[1].

(ب) صمد، وصمت:

فسر بعض العلماء (الصمد) بأنه (المصمت) فقالوا: «كأن الدال في هذا التفسير مبدلة من تاء»[2]، فرد ابن تيميّة هذا الرأي فقال: لا إبدال في ذلك ولكن بينهما مناسبة من جهة الاشتقاق الأكبر؛ فإن (الصمد) لفظ يقال على ما لا جوف له في اللغة، ومنه قول بعضهم: الملائكة صمد والآدميون جوف، وفي حديث آدم إن إبليس قال عنه: إنه أجوف ليس بصمد، و (الصمد) أيضًا المكان المرتفع الغليظ، قال أبو النجم[3]:

يغادر الصمد كظهر الأجزل[4].

وأصل هذه المادة الجمع والقوة، ومنه يقال: يصمد المال أي يجمعه.

فإذا قيل إن (الصمد) بمعنى (المصمت) فهذا يعني أن بينهما مناسبة في المعنى لأجل الاشتقاق الأكبر؛ فإن الدال أخت التاء.

و (الصمت) هو السكوت وهو إمساك وإطباق للفم عن الكلام، والمصمت الذي لا جوف له، و (باب مصمت) قد أبهم أغلاقه، والمصمت من الخيل: البهيم، أي لا يخالط لونه لون آخر. ومنه قول ابن عباس[5]: إنما حرم من الحرير المصمت.

---

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٢٩.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٧/ ١٢٠، وينظر: الزينة ٢/ ٤٣، والصحاح (صمد): ١/ ٤٩٦.

(٣) الفضل بن قدامة أبو النجم العجلي، الراجز المشهور (ت ١٣٠هـ).
ينظر: الشعر والشعراء ٢/ ٦٠٣، وخزانة الأدب ١/ ١٠٣.

(٤) ينظر: الصحاح ١/ ٤٩٦.

(٥) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب ابن عم رسول الله ﷺ، وحبر الأمة ت ٦٨هـ.
ينظر: أسد الغابة ٣/ ٢٩٠، والإصابة ٤/ ١٤١.

فـ (الصمد) و (المصمت) متفقان في الاشتقاق الأكبر، وليست الدال منقلبة عن التاء، بل الدال أقوى، والصمد أكمل في معناه من الصمت، وكلما قوي الحرف كان معناه أقوى، فإن لغة العرب في غاية الإحكام والتناسب، ولهذا كان (الصمت) إمساكًا عن الكلام مع إمكانه، والإنسان أجوف يخرج الكلام من فيه لكنه قد يصمت، بخلاف (الصمد) فإنه إنما استعمل فيما لا تفرق فيه كالصمد من الأرض وصماد القارورة، فليس في هذه الألفاظ المتناسبة، أكمل من ألفاظ الصمد، فإن فيه الصاد والميم والدال، وكل من هذه الحروف الثلاثة لها مزية على ما يناسبها من الحروف، والمعاني المدلول عليها بمثل هذه الحروف أكمل[١].

(ج) المعاقبة بين الحرف المعتل والحرف المضعف[٢] هي من الاشتقاق الأكبر:

١ ـ حنَّ وحنا:

يقال: حنَّ إليه يحن حنينًا فهو حانٌّ، و (الحنين) الشوق وتوقان النفس، و (الحنان) الرحمة، يقال: حن عليه يحن حنانًا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَوٰةً﴾ [مريم: ١٣]. والحنَّان بالتشديد: ذو الرحمة، وتحنن عليه: ترحم، والعرب تقول: حنانيك، وحنانك بمعنى واحد: أي رحمتك. ومنه في الاشتقاق الأكبر: حنا يحنو عليه حنوًا، قال الجوهري[٣]: حنوت عليه عطفت عليه ويحنى عليه، أي يعطف مثل تحنن[٤]، كما قال الشاعر[٥]:

---

(١) ينظر: التفسير الكبير ٧/٣٠٨ ـ ٣٢١، ودقائق التفسير ٦/٣٥٦، ٣٦٥، ومجموعة الفتاوى ١٧/ ١٢٠ ـ ١٢٩.

(٢) ينظر: الفعل زمانه وأبنيته ١١٥.

(٣) إسماعيل بن حماد أبو نصر الجوهري، كان إمامًا في اللغة والأدب (ت ٣٩٣هـ).
ينظر: معجم الأدباء ٦/ ١٥١، وبغية الوعاة ١/ ٤٤٦.

(٤) ينظر: الصحاح (حنا) ٦/ ٢٣٢١، ومجموعة الفتاوى ٥/ ٣٤٠.

(٥) ذكره الجوهري ولم ينسبه إلى قائل معين، ينظر: الصحاح ٦/ ٢٣٢١.

تحنى عليك النفس من لاعج الهوى فكيـــف تحنيهـــا وأنـــت تهينهـــا؟

٢ ـ السر والسريَّة:

ومن الاشتقاق الأكبر يقال: السرية مأخوذة من السر وهو النكاح، ولو جرت على القياس لقيل: سريرة فإنها على وزن (فعيلة)، ولكن العرب تعاقب بين الحرف المضاعف والمعتل كما يقولون: تقضى البازي وتقضض، قال الشاعر[١]:

تَقَضِّيَ البازي إذا البازي كسر

٣ ـ الصَّب والصِّبَا:

يسمى المحب المشتاق الذي صار حبه أقوى من العلاقة: (صبا)، وحاله صبابة، وهي رقة الشوق وحرارته، و (الصب): المحب المشتاق، وذلك لانصباب قلبه إلى المحبوب كما ينصب الماء الجاري، والماء ينصب من الجبل، أي: ينحدر، فلما كان في انحداره يتحرك حركة لا يرده شيء، سميت حركة الصب (صبابة).

ومنه الحديث: أن أبا عبيدة[٢] رضي الله عنه لما أرسله النبي ﷺ في سرية، بكى صبابة وشوقًا إلى النبي ﷺ[٣].

والصِّبَا والصَّبُّ متفقان في الاشتقاق الأكبر، والعرب تعاقب بين الحرف المعتل والحرف المضعف كما يقولون: تقضى البازي وتقضض.

وصبا يصبو، معناه: مال، وسمي الصبـي صبيًا لسرعة ميله، قال الجوهري: والصبـي أيضًا من الشوق، يقال منه: تصابـى، وصبا يصبو صبوة وصبوًا، أي: مال إلى الجهل والفتوة، وأصْبته الجارية[٤].

---

(١) ينظر: منهاج السنة النبوية ٥/ ١٩٠، ومجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٢٩.
والشاعر هو العجاج، ينظر: ديوانه ٢٨.

(٢) عامر بن عبد الله بن الجراح أبو عبيدة أمين هذه الأمة ت ١٨هـ.
ينظر: أسد الغابة ٣/ ١٢٨، والإصابة ٥/ ٢٨٥.

(٣) ينظر: مجموعة الفتاوى ٥/ ٣٤٠، الأثر ذكره ابن تيميَّة، ولم أجده فيما تيسر لي من مصادر.

(٤) ينظر: الصحاح (صبا) ٦/ ٢٣٩٨، ومجموعة الفتاوى ٥/ ٣٣٩، ٣٤٠.

٤ ـ العمى والعامة:

منه قول أبـي جعفر الباقر[١]: العامة مشتقة من العمى، ما رضي الله أن يشبههم بالأنعام، حتى قال: ﴿بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾﴾ [الفرقان][٢].

ومما هو جدير بالذكر أن ابن تيميّة ذكر لفظين وهما:

(أ) (يتسنه):

يقول تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾ [البقرة: ٢٥٩].

قال ابن تيميَّة: ويحتمل أن تكون (الهاء) أصلية فجزمت بلم، ويكون الفعل من (سانهت)، ويحتمل أن تكون (هاء السكت) كالهاء من (كتابيه) فيكون اللفظ: (لم يتسنَّ) كما يقول: (لم يتغن)، ويكون مأخوذًا من قولهم: تسنى يتسنى، وعلى الأول، تكون من: تسنه ويتسنه والمعنى واحد، أي: لم يتغير بمر السنين عليه.

ثم قال: ويشابهه في الاشتقاق الأكبر (الماء الآسن) وهو المتغير المنتن، وهو من (أسن) (يأسن)، فهذا من جنس الاشتقاق الأكبر، لاشتراكها في: (السين والنون)، و (الهمزة والهاء) متقاربان فإنهما حرفا حلق[٣].

(ب) الشيطان:

نقل ابن تيميَّة عن الخليل بن أحمد قوله: كل متمرد عند العرب شيطان[٤]. ثم قال: وفي اشتقاقه قولان أصحهما أنه: من (شطن) (يشطن) إذا بعد عن الخير، والنون أصلية، قال أمية بن أبـي الصلت[٥] في صفة سليمان عليه السلام:

---

(١) محمد بن علي زين العابدين أبو جعفر من علماء بيت النبوة، ت ١١٤هـ.
ينظر: حلية الأولياء ٣/ ١٨٠، وصفة الصفوة ٢/ ٦٠.

(٢) ينظر: منهاج السنة النبوية ٥/ ١٩٠، ومجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٢٩.

(٣) ينظر: منهاج السنة النبوية ٥/ ١٩٠ ــ ١٩٢.

(٤) ينظر: العين ٦/ ٢٣٧.

(٥) أمية بن أبـي الصلت بن أبـي ربيعة أدرك الإسلام ولم يسلم، ت ٩ هـ.
ينظر: الأغاني ٤/ ١٢٠، وخزانة الأدب ١/ ٢٤٧.

أيَّمـــا شـــاطـــن عصـــاه عكـــاه ثـــم يلقـــى فـــي السجـــن والأغـــلال[1]

وعكاه، أي: أوثقه.

وقال النابغة[2]:

نـــأت بسعـــاد عنـــك نـــوى شَطـــون فبـــانـــت والفـــؤاد بهـــا رهيـــن[3]

ولهذا قرنت به اللعنة، فإن اللعنة هي البعد عن الخير، والشيطان بعيد عن الخير، وعلى هذا فوزنه (فيعال).

والذي قال: هو من شاط يشيط إذا احترق والتهب، جعل (النون) زائدة، وقال وزنه (فعلان)، كما قال الشاعر:

وقد يشيط على أرماحنا البطل[4].

ثم قال: وهذا يصح في الاشتقاق الأكبر، الذي يعتبر فيه الاتفاق في جنس الحروف، فإنهما اشتركا في (الشين) و (الطاء) و (النون) و (الياء) متقاربتان[5].

ومما يلاحظ على هذين المثالين أنهما قد فقدا شرط الترتيب في الحروف المشتركة، وكأن ابن تيميّة لم يعتد بهذا القيد، لذا فإنه لم يجر له ذكر من خلال العبارات التي أطلقها لتعريف الاشتقاق الأكبر في مواضع متفرقة.

وفقد الاشتقاق الأكبر لهذا الشرط يجعله في غاية السعة، فإذا تكلفنا في جمع الأصول على معنى جامع بينها في الاشتقاق الأكبر مع وجود القيد، فهذا التكلف سيكون أضعافًا مع فقده.



---

(١) ديوانه ٤٤٥، وفيه... الأكبال بدل الأغلال.

(٢) زياد بن معاوية بن ضباب الذبياني من شعراء الجاهلية.
ينظر: الشعر والشعراء ١/ ١٥٧، وخزانة الأدب ٢/ ١٣٥.

(٣) ديوانه ١٢٦.

(٤) البيت للأعشى، وصدره: قد نخضب العير في مكنون فائله، ينظر: ديوانه ١١٣، والزينة ٢/ ١٧٩.

(٥) ينظر: منهاج السنة النبوية ٥/ ١٨٩ ــ ١٩٣.

المبحث الثاني

البنية وأثرها في المعنى

إن العربية ثلاثية الأحرف في أصول مجموعات كبيرة من مفرداتها، وقد قوبلت هذه الأصول بميزان يعرف بـ(الميزان الصرفي) به توزن المفردة العربية فيتبين الأصلي من الزائد[1]، يقول ابن تيميَّة: «جعل أهل التصريف لفظ (فعل) تقابل الحروف الأصلية، والزائدة ينطقون بها، ويقولون: وزن (استخرج): (استفعل)»[2]، فالتصريف إذًا هو ميزان المفردات[3].

والمفردة شكل ومادة، فشكلها اللفظ ومادتها المعنى، ووزنها يوحي لنا بما استقر في نفوسنا بأن كل زيادة في الوزن تقابلها زيادة في الموزون، فكل زيادة في اللفظ لا بدَّ أن يقابلها زيادة في المعنى، ومن هنا قالوا: «زيادة اللفظ لزيادة المعنى، وقوة اللفظ لقوة المعنى»[4].

وأيضًا فكل بناء في العربية له معنى، فلو لم يختلف المعنى لم تختلف الصيغة «إذ كل عدول عن صيغة إلى أخرى، لا بدَّ أن يصحبه عدول عن معنى إلى آخر إلَّا إذا

(١) ينظر: التفسير النفسي لدلالة المفردات اللغوية ٧٦.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٢/ ٣٨.

(٣) ينظر: الرد على المنطقيين ٢٦.

(٤) مجموعة الفتاوى ١٦/ ٢٩٧.

كان ذلك لغة»[1].

وفي هذا المعنى يقول ابن تيميَّة وهو يصف أسلوب القرآن: «القرآن تنزيل من حكيم حميد، وهو كتاب أحكمت آياته ثم فصلت.

ولو أن رجلاً من بني آدم له علم، أو حكمة، أو خطبة، أو قصيدة، أو مصنف، فهذب ألفاظ ذلك وأتى فيه بمثل هذا التغاير لعلم أنه قصد في ذلك حكمة، وأنه لم يخالف بين الألفاظ مع اتحاد المعنى سدى، فكيف بكلام رب العالمين وأحكم الحاكمين»[2].

وهذه الصفحات محاولة لجمع ما تناثر ذكره في مؤلفات ابن تيميَّة مما له تعلق بهذا الموضوع، ومما يجدر ذكره أن ما تناوله في هذا الموضوع كان غالبه متعلقًا بألفاظ القرآن الكريم.

الاسم والفعل

إن الاسم موضوع على أن يثبت به المعنى للشيء من غير أن يقتضي تجدده، وأما الفعل فموضوع على أنه يقتضي تجدد المعنى شيئًا بعد شيء، فإذا قلت: (زيد منطلق)، فقد أثبت الانطلاق له من غير أن تجعله يتجدد، وأذا قلت: (انطلق زيد) أفاد ثبوت الانطلاق في زمن معين، وكل ما كان زمانيًا فهو متغير، والتغير مشعر بالتجدد، وعلى هذا فالدلالة على الحالة الثابتة تكون بالاسم، وعلى الحالة الحادثة المتجددة بالفعل[3].

(أ) الفرق في التعبير بين (أشرك) و (مشرك):

وعلى وفق القاعدة المتقدمة يقول ابن تيميَّة: إن التعبير بالفعل يفيد التجدد

---

(١) معاني الأبنية في العربية ٧، وينظر: دلالة الألفاظ ٤٧.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٦/ ٣٠٤، وينظر: التفسير الكبير ٧/ ٦٥، ودقائق التفسير ٦/ ٣٢٥.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز ١٨٢، ونهاية الإيجاز ٧٥، ومعاني الأبنية في العربية ٩.

والحدوث، لذا فإن الله سبحانه وتعالى لم يخبر عن أهل الكتاب منفردين أنهم مشركون بالاسم، بل قال في وصفهم بالشرك: ﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾ ﴾ [التوبة]، فعبر بالفعل، لأن أهل الكتاب ليس في أصل دينهم شرك، فإن الله إنما بعث الرسل بالتوحيد، فكل من آمن بالرسل والكتب لم يكن في أصل دينهم شرك، ولكن النصارى ابتدعوا الشرك، كما قال تعالى: ﴿ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٨﴾ ﴾ [يونس: ١٨، والروم: ٤٠، والزمر: ٦٧].

فحيث وصفهم بأنهم أشركوا فلأجل ما ابتدعوه من الشرك الذي لم يأمر الله به، وحيث ميزهم عن المشركين فلأن أصل دينهم اتباع الكتب المنزلة التي جاءت بالتوحيد لا بالشرك، كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ ﴾ [البينة: ٦][1].

(ب) الفرق في التعبير بين (أعبد)، و (عابد):

يقول الله تعالى في سورة (الكافرون): ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿١﴾ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ﴿٤﴾ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ﴿٦﴾ ﴾ [الكافرون].

فكرر نفي العبادة والبراءة منها بألفاظ مختلفة، فجاء التعبير عن براءة النبي ﷺ من عبادة آلهتهم بـ (لا أعبد ما تعبدون) و (ولا أنا عابد ما عبدتم)، وجاء التعبير عن براءة المشركين من عبادة الله بـ (ولا أنتم عابدون ما أعبد).

فنفي العبادة مطلقًا عبر عنه بنفي ألفاظ مختلفة، وهي: أعبد، وتعبدون، وعبدتم، وعابد، وعابدون. فكانت هناك أفعال وأسماء واختلاف البنية لا بدَّ أن يصاحبه اختلاف المعنى.

---

(١) ينظر: التفسير الكبير ٣/ ٥٧، ودقائق التفسير ٥/ ٢٢٦، ومجموعة الفتاوى ٣٢/ ١١٤.

يقول ابن تيميَّة: «للناس في وجه تكرير البراءة من الجانبين طرق... منها قولان مشهوران ذكرهما كثير من المفسرين، هل كرر الكلام للتوكيد أو لنفي الحال والاستقبال؟»[١].

وقد أطال ابن تيميَّة في بسط هذين الوجهين ونقدهما، وذكرهما يوسع القول ويخرجنا عن مقصودنا من الإتيان بالآية، لذا سوف نقتصر على ذكر رأي ابن تيميَّة في التفريق بين ألفاظ هذه السورة تبعًا لاختلاف معانيها ومن أراد التوسع فلينظرها في موضعها[٢].

قوله: (لا أعبد): يتناول نفي عبادته لمعبودهم في الزمان الحاضر والزمان المستقبل، وكذا قوله: (تعبدون) يتناول ما يعبدونه في الحاضر والمستقبل، فكلاهما مضارع، والمضارع في اللغة يتناول الزمن الدائم سوى الماضي، فيعم الحاضر والمستقبل، كما قال سيبويه: وبنوه ـ أي الفعل ـ لما مضى من الزمان، ولما هو دائم لم ينقطع، ولما لم يأتِ[٣]، بمعنى الماضي والمضارع والأمر، و (الدائم) قد يتناول الحاضر والمستقبل.

وقال في الجملة الثانية عن نفسه (ولا أنا عابد ما عبدتم)، فلم يقل: (لا أعبد) بل قال: (ولا أنا عابد)، ولم يقل: (ما تعبدون) بل قال: (ما عبدتم)، فاللفظ في فعله وفعلهم مغاير للفظ في الجملة الأولى.

والنفي بالجملة الثانية أعم من النفي بالأولى، فإنه قال: (ولا أنا عابد ما

(١) مجموعة الفتاوى ١٦/ ٢٩٥.

(٢) ينظر: التفسير الكبير ٧/ ٥١ ـ ٦٥، ودقائق التفسير ٦/ ٣١٥ ـ ٣٢٥، ومجموعة الفتاوى ١٦/ ٢٩٥ ـ ٣٠٤.

(٣) نص قول سيبويه: «وأما الفعل: فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع... وأما بناء ما لم يقع فإنه قولك أمرًا: اذهب واقتل واضرب، ومخبرًا يقتل ويَذهب ويَضرب، ويُقتل ويُضرب، وكذلك بناء ما لم ينقطع وهو كائن إذا أخبرت». الكتاب ١/ ٢.

عبدتم)، بصيغة الماضي (عبدتم) فهو يتناول ما عبدوه في الزمن الماضي، لأن المشركين يعبدون آلهة شتى وليس معبودهم في كل وقت هو المعبود في الوقت الآخر، كما أن كل طائفة لها معبود سوى معبود الطائفة الأخرى، فقوله: (ولا أنا عابد ما عبدتم) براءة من كل ما عبدوه في الأزمنة الماضية، كما تبرأ أولاً مما عبدوه في الحال والاستقبال، فتضمنت الجملتان البراءة من كل ما يعبده المشركون والكافرون في كل زمان ماضٍ، وحاضر، ومستقبل، وقوله أولاً: (لا أعبد ما تعبدون) لا يتناول هذا كله.

وقوله: (ولا أنا عابد) اسم فاعل قد عَمِل عَمَلَ الفعل وليس مضافًا، فهو يتناول الحال والاستقبال أيضًا لكنه جملة اسمية، والنفي بها بعد النفي بالفعل وهو (لا أعبد) فيه زيادة معنى كما تقول: ما أفعل هذا، وما أنا بفاعله.

وقولك: (ما هو بفاعل هذا أبدًا) أبلغ من قولك: (ما يفعله أبدًا)، فإنه في الأولى: نفى عن الذات صدور هذا الفعل عنها، بخلاف قولك: (ما يفعل هذا)، فإنه لا ينفي إمكانه وجوازه منه، ولا يدل على أنه لا يصلح له ولا ينبغي له.

فهو يتبرأ في الحاضر والمستقبل مما يعبده المشركون في أي زمان كان، وينفي جواز عبادته لمعبودهم، ويبين أن مثل هذا لا يكون ولا يصلح ولا يسوغ، فهو ينفي جوازه شرعًا ووقوعًا، فإن مثل هذا الكلام لا يقال إلاَّ فيما يستقبح من الأفعال، كمن دعي إلى ظلم أو فاحشة فقال: (أنا أفعل هذا؟ ما أنا بفاعل هذا أبدًا)، فهو أبلغ من قوله: (لا أفعله أبدًا) فهو يتضمن نفي الفعل بغضًا فيه وكراهةً له، بخلاف قوله: (لا أفعل)، فقد يتركه الإنسان وهو يحبه لغرض آخر، فإذا قال: (ما أنا عابد ما عبدتم)، دل على البغض والكراهة والمقت لمعبودهم ولعبادتهم إياه، وهذه هي البراءة.

إذًا فالنفي بالجملة الاسمية آكد من النفي بالجملة الفعلية، فكأنه في الاسمية نفى الفعل ونفى كون قابلاً له.

وأما قوله عن الكفار: (ولا أنتم عابدون ما أعبد) فهو خطاب لجنس الكفار، وإن أسلموا فيما بعد، فهو خطاب لهم ما داموا كفارًا، فإذا أسلموا لم يتناولهم الخطاب، فإنهم حينئذٍ مؤمنون لا كافرون، وهذا كما يقال: يا أيها المحاربون والمقاتلون فهو خطاب لهم ما داموا متصفين بهذه الصفة.

وكل كافر بمحمد ﷺ لا يعبد ما يعبده محمد ﷺ ما دام كافرًا، والفعل المضارع يتناول ما هو دائم لا ينقطع، فهو ما دام كافرًا لا يعبد معبود محمد ﷺ لا في الحاضر ولا في المستقبل ولم يقل عنهم: (ولا تعبدون ما أعبد)، بل ذكر الجملة الاسمية ليبين أن نفس نفوسكم الخبيثة الكافرة بريئة من عبادة إله محمد ﷺ لا يمكن أن تعبده ما دامت كافرة إذ لا تكون عابدة إلاَّ بأن تعبده وحده بما أمر به على لسان محمد ﷺ ومن كان كافرًا بمحمد ﷺ لا يكون عمله عبادة لله قط.

وتبرئتهم من عبادة الله جاءت بلفظ واحد، بجملة اسميَّة تقتضي براءة من عبادة الله لم تقتصر على نفي الفعل وذكر النفي عن الكفار في الجملتين لتقارب كل جملةٍ جملة، وهم لم يختلف حالهم في الحالين بل هم فيهما لا يعبدون ما يعبد، فلم يكن في تغيير العبارة فائدة.

فالمقصود بالسورة: أن المؤمن يتبرأ منهم، ويخبرهم أنهم برآء منه، وتبرِّيه منهم إنشاء ينشئه، كما ينشيء المتكلم بالشهادتين، وهذا يزيد وينقص، يقوى ويضعف، وأما هم فهو يخبر ببراءتهم منه في هذه الحال، ولا ينشيء شيئًا لم يكن فيهم، فخطاب المؤمن عن حالهم خبر عن حالهم، والخبر مطابق للمخبر عنه، فلم يتغير لفظ خبره عنهم إذا كانوا في كل وقت من أوقات عبادته لله لا يعبدون ما يعبد، فهذا اللفظ الخبري مطابق لحالهم في جميع الأوقات زادوا أو نقصوا، لا يجوز للمؤمن أن ينشيء زيادة في كفرهم، فإن ذلك محرم بل هو مأمور بدعائهم إلى الإيمان، وليس له أن ينقصهم في خبره عما هم متصفون به[(١)].

---

(١) ينظر: التفسير الكبير ٧/ ٦٥ ـ ٧١، ودقائق التفسير ٦/ ٣٢٥، ٣٢٩، ومجموعة الفتاوى ١٦/ ٣٠٤ ـ ٣٠٨، وتفسير القرآن العظيم ٤/ ٥٦٥.

الصيغ المشتركة والتوسع في المعنى

قد يؤتى بلفظ على بنية معينة، وهذه البنية تحتمل أكثر من معنى، وتكثير المعاني باستخدام ألفاظ مشتركة مع احتمال السياق لهذه المعاني هو توسع في المعنى، فبدلاً من توسيع القول يؤتى بلفظ يحتمل عدة معانٍ فيتوسع به المعنى.

ويتأكد هذا الأمر في ألفاظ القرآن الكريم، لأن التعبير القرآني تعبير فني مقصود لا خلاف في ذلك بين أهل العلم، فكل حركة فيه وكل حرف وكل كلمة إنما وضعت بقدر[1].

وقد بيَّن ابن تيميَّة أن من ألفاظ القرآن ما يحتمل عدة معانٍ، ولكنه لم ينص على الحكمة من الإتيان بها محتملة لتلك المعاني، والذي أراه في ذلك أنه إنما جيء بها على تلك الصيغ لأجل التوسع في المعنى، ومن الأمثلة التي ذكرها ابن تيميَّة[2]:

(أ) لفظ (البيِّنة):

يقول الله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [هود: ١٧].

ولفظ (البينة) إنما هو من: البيان، و(البيِّنة): هي السبيل البيِّنة، وهي الطريق البينة الواضحة، فتكون صفة، وهي أيضًا ما يبين بها الحق فهي بينة في نفسها مبينة لغيرها فتكون بمعنى الفاعل، وقد تفسر بالبيان وهي الدلالة والإرشاد فتكون كـ (الهدى) كما يقال: فلان على هدى وعلى علم، إذًا لفظ (البينة) كما يقول ابن تيميَّة: «يفسر المصدر والصفة والفاعل»[3].

(ب) لفظ (الفرقان):

يقول الله تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ۝٣ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ ٱلْفُرْقَانَ﴾ [آل عمران: ٣ ـ ٤].

---

(١) ينظر: التعبير القرآني ٩، ١١.

(٢) ينظر أمثلة أخرى: مجموعة الفتاوى ١٠/ ٣٢٩، و ١٦/ ٢٢٠، و ١٧/ ١٤، ٢٢، و ٣٥/ ٣٢٩.

(٣) مجموعة الفتاوى ١٥/ ٤٦، وينظر: التفسير الكبير ٥/ ١٥.

قال جماهير المفسرين: إن (الفرقان) هو (القرآن)، «وهو الذي أنزله الله على محمد ﷺ ففرق به بين الحق والباطل، وبيَّن فيه دينه، وشرَّع شرائعه، وأحل حلاله، وحرَّم حرامه، وحدَّ حدوده، وأمر بطاعته، ونهى عن معصيته»[1].

والفرقان: مصدر (فرق) مثل (الرجحان)، و (الخسران).

فالفرقان: يحتمل أن يكون مفعولاً به، فيفسر بـ (الكتاب)، يقول ابن تيميَّة في هذا المعنى: (إذا أريد الفارق فالكتاب نفسه هو الفارق)[2].

ويحتمل أن يراد به المصدر، فإذا أريد به المصدر «كان المراد أنه أنزل الفصل والفرق بين الحق والباطل، وهذا منزل في الكتاب، فإن في الكتاب الفصل»[3].

إذًا «الفرقان: يفسر بـ (الفرْقِ)، ويفسر بما يحصل به الفرق، وهما متلازمان، فإذا أريد (الفرق) نفسه فهو نتيجة الكتاب وثمرته ومقتضاه، وإذا أريد (الفارق) فالكتاب نفسه هو الفارق»[4].

(ج) لفظ (القرار):

يقول الله تعالى: ﴿ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ ﴿٢٦﴾ ﴾ [إبراهيم].

و (القرار) قد يراد به: المكان الذي يُسْتَقَرُّ فيه، كما قال تعالى: ﴿ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا ﴾ [غافر: ٦٤]، وقد يراد به: الاستقرار في المكان، ومنه يقال: فلان ما له قرار، أي: ثبات. «وقد فسر القرار في الآية بهذا وهذا»[5].

(١) مجموعة الفتاوى ١٣/٨.
(٢) مجموعة الفتاوى ١٣/٨.
(٣) مجموعة الفتاوى ١٣/٨.
(٤) مجموعة الفتاوى ١٣/٨.
(٥) مجموعة الفتاوى ١٣/٨٦.

مع دلالات قسم من الأبنية

فيما يأتي ذكر لقسم من الأبنية مع بيان دلالتها مما ذكره ابن تيميَّة:

(أ) (فَعَل) و (افْتَعَل):

اللفظ إذا كان على بناء كانت له دلالته الخاصة، فإذا زيد في البناء زيد في دلالته أيضًا[1]، ومن ثم يكون لكل بناء استعماله الخاص على وفق ما تتطلبه العبارة، ومما جاء على هذين البنائين لفظ (كسب) فقد استعمله القرآن استعمالاً فنيًّا معبرًا مرة مجردًا وأخرى مزيدًا، يقول الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

«فتأمل كيف أتى فيما لها بـ (الكسب) الحاصل ولو لأدنى ملابسة، وفيما عليها بـ (الاكتساب) الدال على الاهتمام والحرص والعمل، فإن (اكتسب) أبلغ من (كسب)»[2].

(ب) (فَعَل) و (اسْتَفْعَل):

وبناء (استفعل) يكون في الأفعال المتعدية ويكون في اللازمة[3]، فمن معاني المتعدية: طلب الفعل من الغير، ومنه يقال: «استخرجت المال من غيري»[4].

ومن معاني اللازمة: الصيرورة والتحول على صفة غير الصفة التي كان عليها الفاعل «كقولهم استحجر الطين، أي صار كالحجر، واستنوق الفحل أي صار كالناقة»[5].

---

(١) ينظر: أبنية الفعل دلالتها وعلاقتها ٤٦.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٤/ ٨٤، وينظر: التفسير الكبير ٣/ ١٠٣، ١٠٤.

(٣) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٠٦، وينظر: التفسير الكبير ٥/ ١٢٣، ١٢٤، وأبنية الفعل دلالتها وعلاقتها ٤٧.

(٤) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٠٦.

(٥) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٠٦.

ومما جاء على الأخير لفظ (الاستيئاس)، يقول تعالى: ﴿فَلَمَّا ٱسْتَيْـَٔسُوا۟ مِنْهُ خَلَصُوا۟ نَجِيًّا﴾ [يوسف: ٨٠]، ومن أسرار التعبير في هذه الآية أنه قال: (استيأس) ولم يقل: (يئس)؛ وذلك لأن الاستيئاس ليس هو الإياس لوجوه، يحدثنا عنها ابن تيميَّة:

أولها: «إن إخوة يوسف لم ييأسوا منه بالكلية، فإن قول كبيرهم: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِىٓ أَبِىٓ أَوْ يَحْكُمَ ٱللَّهُ لِى ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴿٨٠﴾﴾ [يوسف]، دليل على أنه يرجو أن يحكم الله له، وحكمه هنا لا بدَّ أن يتضمن تخليصًا ليوسف منهم...، وأيضًا فـ (اليأس) يكون في الشيء الذي لا يكون»[1].

وثانيهما: «قال لهم يعقوب: ﴿يَٰبَنِىَّ ٱذْهَبُوا۟ فَتَحَسَّسُوا۟ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَا۟يْـَٔسُوا۟ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ لَا يَا۟يْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٨٧﴾﴾ [يوسف]، فنهاهم عن اليأس من رَوح الله، ولم ينههم عن الاستيئاس، وهو الذي كان منهم»[2].

وثالثها: أنه أخبر أنه لا ييأس من روح الله إلاَّ القوم الكافرون، ومن المعلوم أنهم لم يكونوا كافرين؛ ولأجل هذا أيضًا قال عن الرسل: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ﴾ [يوسف: ١١٠]، فيمتنع أن يكون للأنبياء يأس من روح الله، ولكن قد يقع منهم الاستيئاس، فالواجب على أتباعهم من المؤمنين ما داموا مؤمنين أن لا ييأسوا من روح الله[3].

(ج) (فَعَّال) و (فَيْعَال):

إن الشيء إذا كرر فعله بني على (فعّال) ليدل على المبالغة[4]، ونظيره أيضًا (فَيْعال).

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٠٥، وينظر: التفسير الكبير ٥/ ١٢٢، ١٢٣.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٠٥.

(٣) ينظر: التفسير الكبير ٥/ ١٢٢، ومجموعة الفتاوى ١٥/ ١٠٥.

(٤) ينظر: مقدمة لدرس لغة العرب ٧٢، ومعاني الأبنية ١٠٧.

ومما جاء على الأول[1]، لفظ (زوّارات)، فقد جاء في الحديث: «لعن الله زوّارات القبور»[2]، وقد استدل بهذا اللفظ جماعة من العلماء على إباحة زيارة النساء للمقابر إذا لم تتكرر، فإن اللعن قد جاء في الحديث بلفظ (زوارات) وهن المكثرات للزيارة، فالمرة الواحدة في الدهر لا يتناولها ذلك اللفظ، ولا تكون المرأة بها زوّارة.

وقد أجاب القائلون بتحريم زيارة المرأة للمقابر، بأن لفظ (زوّارات)، صحيح أنه يفيد المبالغة والتكثير، ولكن هذا التكثير قد يكون متوجهًا إلى الفعل، وقد يكون متوجهًا إلى الفاعل فيفيد كثرته.

فإذًا لفظ (الزوّارات) قد يكون لتعددهن، كما يقال: فتّحت الأبواب، ومعلوم أن لكل باب فتحًا يخصه، فالمبالغة متوجهة إلى الفاعل[3].

ومما جاء على الثاني لفظ (شيطان)، فإن في اشتقاقه قولين مشهورين[4]، أصحهما كما يرى ابن تيميّة أنه من (شطن) فتكون (النون) أصلية، يقول ابن تيميّة: «والشيطان بعيد من الخير ـ لأنه من شطن وهو البعد ـ فيكون وزنه (فيعالًا) و (فيعال) نظير (فعّال) وهو من صفات المبالغة... فالشيطان المتصف بصفة ثابتة في كثرة البعد عن الخير، بخلاف من بعد عنه مرة، وقرب منه أخرى، فإنه لا يكون شيطانًا»[5].

---

(١) وينظر أمثلة أخرى: دقائق التفسير ٥/ ١٧.

(٢) سنن ابن ماجه ١/ ٥٠٢ (كتاب الجنائز ١٥٧٤ ـ ١٥٧٦)، وسنن الترمذي ٢/ ٢٥٩ (كتاب الجنائز ١٠٦١).

(٣) ينظر: مجموعة الفتاوى ٢٤/ ١٩٧. والراجح في هذه المسألة جواز زيارة القبور للنساء إذا خلت من المحاذير الشرعية، ولمزيد من التفصيل، ينظر: أحكام الجنائز ١٨٥.

(٤) ينظر: ص ١٣٤ من البحث.

(٥) منهاج السنة النبوية ٥/ ١٨٩ ـ ١٩٠.

(د) (فعيل):

هذا البناء قد يستخدم للدلالة على اسم الفاعل، فيكون معدولاً عن (فاعل)، ولكن دلالته تكون أبلغ من دلالة (فاعل)، ومما جاء عليه لفظ (الدليل) فإنه كما يقول ابن تيميَّة: «معدول عن الدال، وهو ما يؤكد فيه صفة الدلالة، فكلُّ دليل دال، وليس كل دال دليلاً»[1].

(هـ) (فُعَلَة):

إن بناء (فُعَلَة) يدل على أن ذلك الفعل قد كثر من صاحبه حتى أصبح ذلك عادة منه قد ضرى بها[2]، ومما جاء على هذا البناء لفظ (الهُمَزَة) و (اللُّمَزَة) في قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ۝١﴾ [الهمزة]، فـ (الهُمَزَة) و (اللُّمَزَة) هو الطعَّان العيَّاب، «فـ (الهمز)، مثل (الطعن) لفظًا ومعنى، و (اللمز) كالذم والعيب، وإنما ذم من يكثر الهمز واللمز؛ فإن (الهُمَزَة واللُّمَزَة) هو الذي يفعل ذلك كثيرًا»[3].

(و) (فِعَال):

من الأبنية الدالة على (المفعول) بناء (فِعال)[4]، ومما جاء على هذا البناء لفظ (الإلـه)، قال تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ [القصص: ٨٨]، «والإلـه هو المألوه، أي المستحق لأن يؤله، أي: يعبد، ولا يستحق أن يؤله ويعبد إلاَّ الله وحده، وكل معبود سواه من لدن عرشه إلى قرار أرضه باطل، و (فِعال) بمعنى: (مفعول)، مثل لفظ (الركاب) و (الحمال) بمعنى: (المركوب) و (المحمول).

وكان الصحابة يرتجزون في حفر الخندق:

هــذا الحمــال لا حمــال خيبــر ... هــذا أبــر ربنــا وأطهــر

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢/ ١٧.

(٢) ينظر: معاني الأبنية ٧٢.

(٣) مجموعة الفتاوى ١٦/ ٢٨٧.

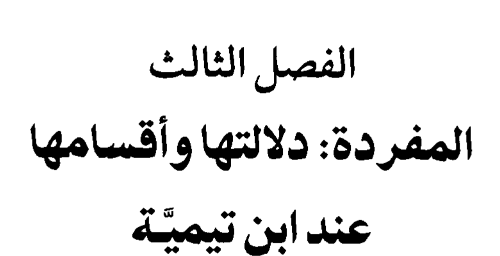
(٤) ينظر: معاني الأبنية ٧٠.

وإذا قيل: هذا هو الإمام، فهو الذي يستحق أن يؤتم به، كما قال تعالى لإبراهيم: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ [البقرة].

فعهده بالإمامة لا ينال الظالم، فالظالم لا يجوز أن يؤتم به في ظلمه ولا يركن إليه»[1].

❑ ❑ ❑

(١) مجموعة الفتاوى ١٣/١٠٩، وينظر: التفسير الكبير ١/٣١١، ومجموعة الرسائل الكبرى ١/١٥٢.



الفصل الثالث
المفردة: دلالتها وأقسامها
عند ابن تيميَّة

ويتضمن خمسة مباحث:

المبحث الأول: دلالة المفردة وأقسامها.

المبحث الثاني: المتباين والخاص والعام.

المبحث الثالث: المتواطىء والمشترك.

المبحث الرابع: الحقيقة والمجاز.

المبحث الخامس: المترادف.

المبحث الأول
دلالة المفردة وأقسامها

دلالة المفردة:

المفردات اللغوية إنما هي مجموعات صوتية دالة على معانٍ، وكل مجموعة صوتية الأصل فيها أن تختص بالتعبير عن معنى معين، وكونها دالة عليها يعني: «كون اللفظ متى أطلق أو تخيل فهم منه معناه للعلم بوضعه»[1].

ودلالة اللفظ على معناه تقسم على ثلاثة أقسام، كما يرى المَناطقة والأصوليون ومنهم ابن تيميَّة[2]:

١ ـ **دلالة المطابقة**: وهي أن يدل اللفظ على تمام ما وضع له، كدلالة (الإنسان) على الحيوان الناطق، و (البيت) على المجموع المركب من حائط وسقف وباب.

٢ ـ **دلالة التضمن**: وهي أن يدل اللفظ على جزء المعنى الموضوع له بطريق التضمن، كدلالة (البيت) على السقف الذي هو جزء مفهوم منه.

---

(١) التعريفات ١٠٤.

(٢) ينظر: حاشية البيجرمي ٢٧، ومنطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث: ٤٣، والمستصفى ١/ ٣٠، والإحكام في أصول الأحكام (الآمدي) ١/ ١٦ ـ ١٧، ودرء تعارض العقل والنقل ١٠/ ١٢، ومنهاج السنَّة النبوية ٥/ ٤٥٢.

٣ ـ **دلالة الالتزام**: وهي أن يدل اللفظ على معنى خارج ملازم للمعنى الذي وضع له، كدلالة (السقف) على الحائط، فإن (السقف) غير موضوع للحائط، ولكن (الحائط) كالرفيق الملازم الخارج عن ذات السقف ولكن السقف لا ينفك عنه.

ابن تيميَّة وأقسام الدلالة:

نقل ابن تيميَّة أقسام الدلالة عن المناطقة، وارتضاها، وقال بعد ذكر أقسامها: «فهذا تقسيم معقول»[1]، أي: مما يشهد له العقل، ولكنه وقف موقف الناقد لبعض ما جاء في تعريفها، وهو قولهم: (دلالة اللفظ على تمام ما وضع له). فهذا القيد كما سيتبين من خلال كلام ابن تيميَّة قد أغفل المتكلم والاستعمال وأثرهما في معنى المفردة، وهما عنصران رئيسان في الدلالة، لذا فإنه قال في حد الأقسام: «فدلالة المطابقة هي: دلالة اللفظ على جميع المعنى الذي عناه المتكلم، ودلالة التضمن: دلالة اللفظ على ما هو داخل في ذلك المعنى، ودلالة الالتزام: دلالة اللفظ على ما هو لازم لذلك المعنى خارج عن مفهوم اللفظ»[2].

فلنمعن النظر في قوله: (المعنى الذي عناه المتكلم)، ولنقرأ دفاعه عن قيده الذي يقول فيه: «بل يجب الفرق بين ما وضع له اللفظ، وبين ما عناه المتكلم باللفظ، وبين ما يحمل المستمع عليه اللفظ.

فالمتكلم إذا استعمل اللفظ في معنى، فذلك المعنى هو الذي عناه باللفظ، وسمي (معنى) لأنه عني به، أي قصد وأريد بذلك، فهو مراد المتكلم ومقصوده بلفظه.

ثم قد يكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له، وهو الحقيقة، وقد يكون مستعملاً في غير ما وضع له، وهو المجاز، وقد يكون المجاز من باب استعمال لفظ الجميع في البعض، ومن باب استعمال الملزوم في اللازم، وقد يكون في غير ذلك.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١٠/ ١٣.

(٢) المصدر نفسه ١٠/ ١٢.

وذلك كله دلالة اللفظ على مجموع المعنى، وهي دلالة المطابقة، سواء كانت الدلالة حقيقية أم مجازية أم غير ذلك.

ثم ذلك المعنى المدلول عليه باللفظ، إذا كان له جزء، فدلالة اللفظ عليه تضمن؛ لأن اللفظ تضمن ذلك الجزء. ودلالته على لازم ذلك المعنى هي دلالة الملزوم، وكل لفظ استعمل في معنى فدلالته عليه مطابقة، لأن اللفظ طابق المعنى بأي لغة كان، سواء سمي ذلك حقيقة أو مجازًا»[1].

لا ريب أن ما ذكره ابن تيميَّة وجيه ودقيق، فهو يؤكد أن اللغة إنما هي بمتكلميها، فالواجب أن لا نغفل أثر هذا المتكلم فيها وأن لا تدرس اللغة بمعزل عن أبنائها.

وموقف آخر لابن تيميَّة من أقسام الدلالة يفصح عنه السؤال الآتي: هل دلالة الالتزام دلالة لفظية؟

صحيح أن دلالة الالتزام من أقسام دلالة اللفظ، وهي إنما ندركها بعد سماع اللفظ، ولكن هل اللفظ هو الذي دل عليها أو أمر آخر؟

قد نقلنا فيما تقدم عن ابن تيميَّة حد دلالة الالتزام، وأحسب أن فيه جوابًا لمن تأمله خصوصًا قوله: (خارج عن مفهوم اللفظ)، فاللفظ لا يدل على المعنى اللازم وإنما العقل هو الذي يستحضر لوازم اللفظ. وإن لم يكن في نصه المتقدم مقنع، فلنقرأ ما هو أوضح منه، وهو قوله: «دلالة اللزوم ليست هي دلالة الاسم اللغوية، واللزوم أيضًا يحتاج إلى أن تعرف تلك الصفات من غير الاسم، فلا يكون الاسم هو الدال عليها»[2].

ويعضد ابن تيميَّة فيما ذهب إليه، أن لوازم اللفظ قد لا تنحصر[3]، كما أنها قد

---

(١) منهاج السنَّة النبوية ٥/ ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

(٢) التسعينية ٢١٢.

(٣) ينظر: المستصفى ١/ ٣٠، ودراسة المعنى عند الأصوليين ١٩.

تختلف من شخص لآخر.

فدلالة الالتزام إذًا هي لفظية لكونها لا توجد إلاَّ بوجود لفظ دال على معنى، وغير لفظية أي هي خارج مدلول اللفظ، فينظر لها من جهتين.

ولم يكن ابن تيميَّة بدعًا فيما ذهب إليه وإنما قد تقدمه في ذلك جماعة من العلماء[1].

أقسام المفردة[2]:

لنمضِ رويدًا دون عجل، كي نرسم خطوات بحثنا للصفحات القابلة، فإنه قد يبدو مشتتًا، ولنبدأ من الأصل في دلالة الألفاظ لتكون هي خطوتنا الأولى.

فالأصل أن يستعمل كل لفظ في الدلالة على معنى معين، وهذا هو غالب ألفاظ اللغة، وهذا القسم من الألفاظ له مصطلح يخصه وهو: (المتباين).

ولكن اللفظ كما يكون (خاصًا) بمعين، قد يوضع للكثير فيشمل أفراد ما وضع له، وهذا هو (العام).

واللفظ الواحد في أصل وضعه قد يستعمل في الدلالة على أعيان متعددة متحدة في الجنس وهذا هو (المتواطىء)، ثم قد يكون اللفظ دالاً على ذوات مختلفة، ليس بينها رابط، وهذا القسم هو: (المشترك).

ثم إن الاستعمال قد يكون سببًا في تعدد مدلولات اللفظ وهذا هو قسم: (الحقيقة والمجاز).

وقد تتوارد الألفاظ المختلفة في الدلالة على الذات الواحدة وهذا هو (المترادف).

---

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام (الآمدي) ١/ ١٧، وجمع الجوامع بشرح المحلي ١/ ٢٣٧ والبحث الدلالي عند سيف الدين الآمدي ٢٤.

(٢) هذه الأقسام مجملة وهي نواة للمباحث المفصلة التي بعدها.

كل ما مر من الأقسام قد ذكرها كثير من الأصوليين ومنهم ابن تيميَّة، وهي إن دلت على شيء، فإنما تدل على مبلغ عنايتهم بمعاني المفردات، ولا غرابة في هذه العناية، فإن من ورائها سعادة الدنيا والآخرة. فهي وسيلة لفهم شريعة السماء. والشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد[1].

❑ ❑ ❑

---

(١) ينظر: إعلام الموقعين ٣/ ١٤.

المبحث الثاني

المتباين والخاص والعام

المتباين

ورد هذا المصطلح عند ابن تيميَّة، معبرًا به عن الأسماء المختلفة الدالة على معانٍ مختلفة، مثل السماء والأرض[1].

وهذا هو غالب ألفاظ اللغة[2]، وليس فيه ما يدعو إلى توسيع القول وتكريره.

الخاص والعام

الخـــاص:

الخاص: كما يعرفه الأصوليون: «هو اللفظ الذي وضع لمعنى واحد على سبيل الانفراد»[3]، والمعنى الواحد الذي وضع اللفظ له، قد يكون جنسًا كلفظ (حيوان)، وقد يكون نوعًا كلفظ (الإنسان)، وقد يكون شخصًا كلفظ (زيد).

«فـاللفـظ الخـاص، إمـا أن يكـون خصـوص عيـن، أو خصـوص جنـس، أو خصوص نوع»[4].

---

(١) ينظر: التسعينية ٢١١، ومجموعة الفتاوى ١٣/ ١٧٨، و ٢٠/ ٢٣٣.

(٢) ينظر: الصاحبي ١١٤، ودلالة الألفاظ ٢١٠.

(٣) أصول الفقه (أبو زهرة) ١٥٠.

(٤) التصور اللغوي عند الأصوليين ٨٢، وينظر: أصول الفقه (أبو زهرة) ١٥٠.

أما ابن تيميَّة فقد قال في تعريفه: «هو اللفظ الدال على واحد بعينه، بخلاف العام والمطلق»[1]، وهو بهذا التعريف كان ــ كما ذكر ــ متابعًا لغيره.

وفي هذا الموقف أود أن أبيِّن دقة التعريف الذي اختاره ابن تيميَّة، فإنه قد ميز به بين أمرين:

الأمر الأول: أنه قصر الخاص على المعين المعروف، في حين أن الخاص عند الأصوليين كما قدمنا أوسع لأنه يشمل المعيَّن وغير المعيَّن.

الأمر الثاني: أن الذي يدل على الحقيقة من غير تعيين هو المطلق مثل لفظ (إنسان) و (رقبة)، والمطلق كما يعرفه الأصوليون: «ما دل على فرد من أفراد شائعة بدون قيد مستقل لفظًا»[2]، وهذا القسم الذي أخرجه ابن تيميَّة من الخاص، هو داخل في لفظ الخاص عند الأصوليين، «فالخاص ينتظم المطلق»[3] عندهم.

وهذا الاتجاه في التمييز بين المصطلحات على وفق الفروق الدقيقة بين معانيها هو مما يحمد عليه ابن تيميَّة، ولكن الذي يؤخذ عليه، أنه لم يلاحظ هذا التفريق الذي أقره في تعريفه، فكأنه غاب عنه وهو يتحدث عن دلالة (رقبة) في قوله تعالى: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ [المجادلة: ٣]، فسمَّى (الرقبة) لفظًا خاصًا، وإنما هي من المطلق[4].

والأولى أن يكون (المطلق) داخلاً في معنى الخاص، لأنه يشترك مع الخاص في الدلالة على معنى واحد غير مشترك مع غيره، وإن كان غير معين فهو خاص في الدلالة على الماهية أو الحقيقة.

---

(١) المسودة في أصول الفقه ٥٧١، وينظر: المستدرك ٢/ ١٩٧.

(٢) أصول الفقه (الخضري) ١٩٢، وينظر: أصول الفقه (أبو زهرة) ١٦٢، ودراسة المعنى عند الأصوليين ٦٣.

(٣) أصول الفقه (الخضري) ١٩٢

(٤) ينظر: المسودة في أصول الفقه ١٦٨.

* **تعميم الخاص:**

إن اللفظ الخاص، قد يستعمل في الدلالة على شيء هو أعم من مدلوله، فيكون من باب (تعميم الخاص)، وهو نوع من التغيير الدلالي الذي تتعرض له الألفاظ، وقد نبّه المحدثون على هذا النوع من التغير الدلالي، وبحثوه تحت عنوان (تعميم الدلالة) أو (توسيع المعنى)[1]، وهو «أقل شيوعًا في اللغات من تخصيصها»[2].

وقد بيَّن ابن تيميَّة أن اللفظ الخاص قد يتغير عن أصل وضعه في اللغة إلى ما هو أعم، فالاستعمال والعرف الشرعي يتصرفان في مدلولات الألفاظ، «فإن الشارع يتصرف في اللغة تصرف أهل العرف، يستعمل اللفظ تارةً فيما هو أعم من معناه في اللغة، وتارةً فيما هو أخص»[3].

فمما نقل بعرف الاستعمال لفظ (رقبة)، فهي وإن كانت دالة على العضو المعروف إلاَّ أنها أصبحت تدل بعرف الاستعمال على الإنسان كله أيضًا، وهو من باب «نقل اللفظ من الخصوص إلى العموم... والبحث في تعميم الخاص نظير البحث في تخصيص العام، إلاَّ أنه هناك نقصت الدلالة، وهنا زيدت الدلالة»[4].

ومما نقل بعرف الشرع لفظ (الميسر): «هو عند أكثر العلماء يتناول اللعب بالنرد والشطرنج، ويتناول بيوع الغرر التي نهى عنها النبـي ﷺ؛ فإن فيها معنى القمار الذي هو ميسر، إذ القمار معناه: أن يؤخذ مال الإنسان وهو على مخاطرة هل يحصل له عوضه، أو لا يحصل؟ كالذي يشتري العبد الآبق، والبعير الشارد... ونحو ذلك مما قد يحصل له وقد لا يحصل له، وعلى هذا فلفظ الميسر في كتاب الله تعالى يتناول هذا كله»[5].

---

(١) ينظر: دلالة الألفاظ ١٥٤، وعلم الدلالة (أحمد مختار) ٢٤٣.

(٢) دلالة الألفاظ ١٥٤.

(٣) مجموعة الفتاوى ١٩/ ١٥٢، وينظر: ١٥/ ٢٥٩، وتفسير آيات أشكلت ٢/ ٥٢٢، والتفسير الكبير ٦/ ٢١، ودقائق التفسير ٤/ ٤٩٤.

(٤) المسودة في أصول الفقه ١٦٨، وينظر: مجموعة الفتاوى ٦/ ٢٦٣، و ١٤/ ٢٣٩.

(٥) مجموعة الفتاوى ١٩/ ١٥٢ ــ ١٥٣، وينظر: المستدرك ٤/ ٦٥.

العام:

اللفظ العام: «هو لفظ وضع وضعًا واحدًا، لكثير غير محصور، مستغرق جميع ما يصلح له»[1]. فهو لفظ يأتي على جملة مسمياته لا يغادر منها شيئًا، كلفظ (كل) الذي يفيد عموم أفراد ما أضيف إليه، كما في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ﴾[2] [النور: ٤٥].

أما ابن تيميَّة فلم أجد له فيما قرأت تعريفًا يحد به اللفظ العام، وفيما كتبه عن العموم دلالة على أنه لم يخرج عن الحد المألوف للعام.

* صيغ العموم:

تشتمل اللغة على ألفاظ تدل على العموم، ويشترط في بعضها مجيئه في تراكيب خاصة، وتسمى ألفاظ العموم أو صيغه.

ومن الصيغ العامة التي ذكرها ابن تيميَّة ما يأتي:

١ ـ أسماء الاستفهام، ومنها (مَنْ)، فهي «من أبلغ صيغ العموم»[3].

٢ ـ أسماء الجموع المعرفة: وذلك نحو: (المؤمنون) و (الأبرار)[4].

٣ ـ أسماء الجنس المعرفة: وذلك نحو: (الإنسان)[5].

٤ ـ أسماء الشرط: ومنها (مَنْ) «وصيغة (مَنْ) الشرطية من أبلغ صيغ العموم»[6].

٥ ـ الأسماء الموصولة، وذلك نحو (الذين)[7].

---

(١) التعريفات ١٤٥.

(٢) ينظر: الصاحبي ٣٤٤.

(٣) التفسير الكبير ٥/ ٢٥.

(٤) ينظر: تفسير آيات أشكلت ١/ ٢٦٧، ومجموعة الفتاوى ٤/ ٢١٢، و ٦/ ٢٦٢.

(٥) ينظر: الاستقامة ١/ ١٢٢، ومجموعة الفتاوى ٢١/ ٣١٠.

(٦) التفسير الكبير ٣/ ٢٢٢، وينظر: تفسير آيات أشكلت ١/ ٢٦٧، والجواب الصحيح ١/ ٢٢٨.

(٧) ينظر: تفسير آيات أشكلت ١/ ٢٦٧، والصارم المسلول ٣٣، ومجموعة الفتاوى ٦/ ٢٦١.

٦ ــ قسم من الألفاظ، وذلك نحو (كل)[(١)]، فهي تفيد عموم أفراد ما تضاف إليه.

٧ ــ النكرة في سياق النفي أو النهي أو الشرط، فالنفي[(٢)] نحو: ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً﴾ [النساء: ٩٨]، والنهي نحو: (لا تعطِ زيدًا حبةً)، والشرط نحو: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ١٨﴾[(٣)] [ق].

المتكلم باللفظ العام لا بدَّ أن يقوم بقلبه معنى عام:

الألفاظ المتقدمة لها دلالتها على العموم، والمتكلم باللفظ العام لا بدَّ أن يقوم بقلبه معنى عام، فإن اللفظ لا بدَّ له من معنى.

فإذا دخل اللفظ العام في تركيب وحكم عليه بحكم من أمر أو نهي أو سلب أو إيجاب، فلا بدَّ أن يستشعر المتكلم ذلك المعنى العام والحكم عليه، «ولا يجب أن يتصور الأفراد من جهة تميز بعضها عن بعض، بل قد لا يتصور ذلك إذا كانت مما لا ينحصر للبشر، وإنما يتصورها ويحكم عليها من جهة المعنى العام المشترك بينها... وقد يستحضر أحيانًا بعض آحاد ذلك العام بخصوصه أو بعض الأنواع بخصوصه، وقد يستحضر الجميع إن كان مما يحصر، وقد لا يستحضر ذلك، بل يكون عالمًا بالأفراد على وجه كلي جملة لا تفصيلاً»[(٤)].

نعم قد يتخلف بعض آحاد العام لمعارض، فقد يكون اللفظ عامًّا ولكنه لا يشمل كل ما يصلح له لوجود معارض، «مثل أن يقول: اعط لكل فقير درهمًا،

---

(١) ينظر: جامع الرسائل ١/ ١٨، ومجموعة الفتاوى ٤/ ٢١٢، ٦/ ٢٦١.

(٢) ينظر: الصارم المسلول ٣٩١، ومجموعة الفتاوى ٥/ ٣٤١، و ٧/ ٣٦، و ١٨/ ١٥٠، والمستدرك ٢/ ١٧٤، و ٥/ ٢٣، والمسودة ١٧٢.

(٣) هكذا أورده الشيخ مثالاً على الشرط، وهو وهم منه رحمه الله، فإنها نكرة في سياق نفي، والصواب أن يمثل بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، ونحوه.

(٤) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ١٠٤.

فإذا قيل له: فإن كان كافرًا أو عدوًا، فقد ينهى عن الإعطاء»[1]. إذًا فمعاني الألفاظ العامة قد تتعرض للتغيير بحسب قصد المتكلم، فإنه «قد يقصد بالعموم صنفًا مما يصلح اللفظ له في أصل الوضع دون غيره من الأصناف»[2].

الاختلاف في العموم:

انقسم الناس في دلالة ألفاظ العموم على ثلاث طوائف:

أولها أصحاب العموم: وهم يرون أن الألفاظ العامة موضوعة للاستغراق إلَّا أن يتجوز بها عن وضعها، وهؤلاء جمهور أهل العلم.

وثانيها أصحاب الخصوص: وهؤلاء ينفون وجود العام في اللغة، ويرون أن الألفاظ العامة موضوعة للدلالة على أقل الجمع سواء أكان اثنين أم ثلاثة؟

وثالثها الواقفية: وهؤلاء يرون أن الألفاظ العامة لم توضع لعموم ولا لخصوص، فاللفظ صالح للجميع أو الاقتصار على الأقل، ولكنه لم يوضع لأحدهما، وإن ذلك يتبين بالقرائن.

ولكل طائفة حجاج طويل عما تذهب إليه، والجمهور ومنهم ابن تيميَّة يذهبون إلى إثبات ألفاظ العموم ودلالتها في الأصل على الاستغراق[3].

أما الذين أنكروا العموم فهم طائفة من المرجئة[4]، وبعض أهل السنَّة، وقد بين ابن تيميَّة وقت ظهور هذا الإنكار، وبين السبب الداعي إليه، ونقد أهله نقدًا لاذعًا.

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ١٠٤.

(٢) الموافقات ٤/ ١٩ ــ ٢٠، وينظر: دراسة المعنى عند الأصوليين ٣٦.

(٣) ينظر: أحكام الفصول ١٩٢، والبرهان في أصول الفقه ١/ ٣٢٠، والمنخول ١٣٨، ومجموعة الفتاوى ٦/ ٢٦٤، ومنهاج السنة ٥/ ٢٩٣، وإرشاد الفحول ١١٥، ودراسة المعنى عند الأصوليين ٢٨.

(٤) فرقة تقول: إن الإيمان هو مجرد معرفة القلب، فلم يشترطوا العمل، وقالوا: لا يضر مع الإيمان معصية. ينظر: الفرق بين الفرق ١٩٠، والتعريفات ٢٠٨.

أما عن وقت ظهوره، فإنما حدث بعد المئة الثانية، وظهر في المئة الثالثة، فلا وجود لإنكاره في العصور الأولى[1]. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على بعد المنكرين له عن العربية، فإن أرباب اللغة وفرسانها لم يظهر فيهم هذا القول، ويؤكد هذا، الأمر الآتي: وهو سبب إنكاره.

فإن «أكبر سبب إنكاره، أما من المجوزين للعفو من أهل السنة، ومن أهل المرجئة، ومن ضاق عطنه لما ناظره الوعيدية[2] بعموم آيات الوعيد وأحاديثه، فاضطره ذلك إلى أن جحد العموم في اللغة والشرع، فكانوا فيما فروا إليه من هذا الجحد كالمستجير من الرمضاء بالنار.

ولو اهتدوا للجواب السديد للوعيدية: من أن الوعيد في آية وإن كان عامًا مطلقًا، فقد خصص وقيد في آية أخرى»[3].

أما عن نقده لأهله فقد قال فيهم: «بل العلم بحصول العموم من صيغه ضروري من اللغة والشرع والعرف، والمنكرون له فرقة قليلة يجوز عليهم جحد الضروريات، أو سلب معرفتها»[4].

وقال أيضًا: «فما أنكره أيضًا إمام، ولا طائفة لها مذهب مستقر في العلم. . . وهو مذهب سخيف لم ينتسب إليه»[5].

ولا حاجة بنا بعدما سمعنا أن نجتهد في الدليل على إثبات العموم، فالكلام في إثبات ما هو ضروري خطل من القول لا فائدة فيه.

---

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ٦/ ٢٦٤.

(٢) الوعد والوعيد من أصول المعتزلة الخمسة، ومعنى الوعد: أن الله تعالى يجب عليه أن يثيب الأخيار، ومعنى الوعيد: أن الله تعالى يجب عليه أن يعاقب الأشرار، لذا قالوا: إن أهل الكبائر لا تنفعهم الشفاعة، وهم مخلدون في النار. ينظر: شرح الأصول الخمسة ٦١١، وضحى الإسلام ٣/ ٦١.

(٣) مجموعة الفتاوى ٦/ ٢٦٤.

(٤) مجموعة الفتاوى ٦/ ٢٦٤.

(٥) مجموعة الفتاوى ٦/ ٢٦٤.

تخصيص العام:

اللفظ العام موضوع في الأصل، على أن يتناول جميع ما يصلح له، ولكن هذا اللفظ العام قد تقصر دلالته عن تناول جميع ما يصلح له، وهذا ما يسمى بـ (تخصيص العام)، وهو نوع من التغير الدلالي الذي يصيب الألفاظ، وهو أوسع من تعميم الخاص كما قدمنا، «فاللفظ تتطور دلالته من العموم إلى الخصوص، ويضيق مجالها، وتقتصر على ناحية منها، وذلك هو الغرض الذي نسميه بتخصيص الدلالة، وهو الذي يصيب كثيرًا من ألفاظ اللغات في العالم»[١].

وعنوان هذا البحث في كتب المحدثين (تخصيص الدلالة) أو (تضييق المعنى)[٢].

وقد تناوله ابن تيميَّة بالبحث، وبيَّن أن الألفاظ العامة وإن كان موضوعها للاستغراق إلَّا أنَّها قد تضيق دلالتها وتخص ببعض مدلولاتها، وهذا جار في لغة العرب وغيرهم، فمن «عادة العرب وغيرهم إذا كان الاسم عامًا تحته نوعان، خصوا أحد نوعيه باسم خاص، وأبقوا الاسم العام للنوع الآخر، كما في (الدابة) فإنه عام للإنسان وغيره من الدواب، لكن للإنسان اسم يخصه، فصاروا يطلقونه على غيره... وكذلك لفظ (المؤمن) يتناول من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، ومن آمن بالجبت والطاغوت، فصار لهذا النوع اسم يخصه وهو الكافر، وأبقي اسم الإيمان مختصًا بالأول»[٣].

واللفظ العام لا تضيق دلالته عبثًا، وإنما يكثر استعماله في بعض أنواعه حتى يحكم العرف بقصر دلالته على بعض أفراده، وقد يكون السبب في قصر العام على بعض مدلولاته قرينة لفظية يأتي بها المتكلم باللفظ العام، فمثال الأول ما قدمنا،

---

(١) دلالة الألفاظ ١٥٤.

(٢) ينظر: دلالة الألفاظ ١٥٢، علم الدلالة (أحمد مختار) ٢٤٥.

(٣) مجموعة الفتاوى ٢١/ ٧٩، وينظر: ٢٢/ ١٧٥، والجواب الصحيح ٢/ ١٧٠.

ومثال الثاني لفظ (الرسول) في قوله تعالى: ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٦]، فلفظ (الرسول) مجردًا من سياقه يصلح لكل رسول، ولكنه في هذا السياق قد دل على معين وهو موسى عليه السلام، وذلك لأن (أل) أصبحت تدل على معهود متقدم، ولم تعد دالة على الجنس، وهذا من القرائن اللفظية التي تخصص دلالة العام[1].

❑ ❑ ❑

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ١١/ ٨٤، و ٢٩/ ٦٤.

المبحث الثالث

المتواطئ والمشترك

المتواطئ

إن الاسم العام الذي وضع ليشتمل على الكثير، قد يستعمل في أعيان ما وضع له وإن كانت مختلفة الذوات، وهذا هو المتواطئ، فيقال مثلاً: لـ (الخيل) حيوان، ولـ (الغنم) حيوان، وذلك لأن هذه المدلولات تشترك في أمر معنوي يجمعها[1].

فالاسم المتواطئ: هو الاسم الواحد الذي يقال من أول ما وضع له على أشياء كثيرة، ويدل على معنى واحد يعمها[2].

يقول ابن تيميَّة معرفًا بهذا القسم من الألفاظ: «الأسماء المتواطئة: وهي جمهور الأسماء الموجودة في اللغات، وهي أسماء الأجناس اللغوية، وهو الاسم المطلق على الشيء ما أشبهه سواء كان اسم عين أو اسم صفة جامدًا أو مشتقًا... كلها أسماء متواطئة، وأعيان مسمياتها في الخارج متميزة»[3]. ويقول أيضًا:

---

(١) ينظر: الطراز ٢/ ١٥٩، والتصور اللغوي عند الأصوليين ١٠١.

(٢) ينظر: البحث الصوتي والدلالي عند الفيلسوف الفارابي ١٨٤.

(٣) مجموعة الفتاوى ٣/ ١٢٣، ١٢٩، وهذا النص ملفق من الصفحتين، فإنه قد ورد هذا النص نفسه في الصفحتين، في أولاهما يحمل خطأين: هما (الموجود) بدلاً من (الموجودة)، و (الغالب) بدلاً من (اللغات)، وفي ثانيهما (المعلق) بدلاً من (المطلق)، وينظر: ٥/ ١٢٧، ١٣٥، و ٢٠/ ٢٤٣.

«الأسماء المتفقة اللفظ قد يكون معناها متفقًا وهي المتواطئة»[1].

قد يقول قائل: قد اقتربنا من المشترك اللفظي، فحقيقة المتواطىء كما قدمت: إطلاق لفظ واحد على معان مختلفة، وهذا هو المشترك، فما السبيل إلى التمييز بينهما؟

أقول: بيان هذا السبيل يمكن أن نتبينه بعد أن نسمع لابن تيميَّة وهو يحاور ابن المرحل[2] في هذا الموضوع: قال ابن المرحل: «الحسن البصري، يسمي الفاسق منافقًا، وأصحابك لا يسمونه منافقًا».

قال الشيخ تقي الدين له: بل يسمى منافقًا النفاق الأصغر، لا النفاق الأكبر، والنفاق يطلق على النفاق الأكبر: الذي هو إضمار الكفر، وعلى النفاق الأصغر: الذي هو اختلاف السر والعلانية في الواجبات.

قال له ابن المرحل: ومن أين قلت: إن الاسم يطلق على هذا وعلى هذا؟

قال الشيخ تقي الدين: هذا مشهور عند العلماء، وبذلك فسروا قول النبي ﷺ: (آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا ائتمن خان)[3]، وقد ذكر ذلك الترمذي وغيره، وحكوه عن العلماء... وإذا كان النفاق جنسًا تحته نوعان، فالفاسق داخل في أحد نوعيه.

قال ابن المرحل: كيف تجعل النفاق اسم جنس، وقد جعلته لفظًا مشتركًا؟ وإذا كان اسم جنس كان متواطئًا، فكيف تجعله مشتركًا متواطئًا؟

قال الشيخ تقي الدين: أنا لم أذكر أنه مشترك، وإنما قلت: يطلق على هذا

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٣٤، وينظر: المستدرك ٢/ ٢٨٧، والمسودة ٥٦٥.

(٢) محمد ابن الشيخ زين الدين عمر بن المرحل من كبار فقهاء الشافعية (ت ٧٣٨هـ).
ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٩/ ٢٥٣، والبداية والنهاية ١٤/ ١٨١.

(٣) صحيح مسلم ٢/ ٤٠٧، (كتاب الإيمان ١٠٧)، وسنن الترمذي ٤/ ١٣٠، (أبواب الإيمان ٢٧٦٦).

وعلى هذا، والأسماء المتواطئة غير المشتركة والإطلاق أعم»[1]، ثم يمضي ابن تيميَّة في مناظرته، مبينًا جواز إطلاق لفظ (المتواطىء) و (المشترك) على اللفظ الواحد، ولكن من جهتين مختلفتين.

فيتساءل ابن المرحل كيف يكون هذا؟

قال له الشيخ تقي الدين: «المعاني الدقيقة تحتاج إلى إصغاء واستماع وتدبر، وذلك إن الماهيتين إذا كان بينهما قدر مشترك وقدر مميز، واللفظ يطلق على كل منهما، فقد يطلق عليهما باعتبار ما به تمتاز كل ماهية عن الأخرى، فيكون مشتركًا كالاشتراك اللفظي، وقد يكون مطلقًا باعتبار القدر المشترك بين الماهيتين، فيكون لفظًا متواطئًا... مثال ذلك: (اسم الجنس)، إذا غلب في العرف على بعض أنواعه، كلفظ (الدابة) إذا غلب على (الفرس)، قد نطلقه على الفرس باعتبار القدر المشترك بينها وبين سائر الدواب فيكون متواطئًا، وقد نطلقه باعتبار خصوصية الفرس، فيكون مشتركًا بين خصوصية الفرس وعموم سائر الدواب، ويصير استعماله في الفرس: تارةً بطريق التواطؤ، وتارةً بطريق الاشتراك... ولفظ (النفاق) من هذا الباب، فإنه في الشرع إظهار الدين وإبطان خلافه، وهذا المعنى الشرعي أخص من مسمى النفاق في اللغة، فإنه في اللغة أعم من إظهار الدين...»[2].

أحسب أن التمييز بين الأسماء المتواطئة والمشتركة، قد لاح من هذه المحاورة، وهو أن الأسماء المتواطئة تشترك باللفظ والمعنى، أما المشتركة فإنها متفقة اللفظ مختلفة المعنى. وهذا ما يؤكده ابن تيميَّة في موضع آخر فيقول:

«الأسماء المتفقة اللفظ قد يكون معناها متفقًا وهي المتواطئة، وقد يكون معناها متباينًا وهي المشتركة اشتراكًا لفظيًا، كلفظ سهيل المقول على الكوكب وعلى الرجل»[3].

---

(١) مجموعة الفتاوى ١١/ ٨٢.

(٢) مجموعة الفتاوى ١١/ ٨٣.

(٣) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٣٤.

المشترك:

قد تقدم قريبًا الحديث عن المتواطىء، وعلمنا أنه لفظ واحد يطلق على معان كثيرة مشتركة في معنى عام، والمشترك ــ الذي هو موضوع بحثنا ــ يوافق المتواطىء في شقه الأول وهو كونه لفظًا واحدًا يطلق على معان، ويخالفه في شقه الثاني وهو كون هذه المعاني مرتبطة بمعنى عام.

فهو لفظ واحد يطلق على معان مختلفة ليس بينها ما يجمعها، وهو بعبارة بعض الأصوليين: «اللفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقًا متساويًا»[(١)].

وبعبارة ابن تيميَّة: «أن يكون اللفظ دالًّا على معنيين من غير أن يدل على معنى مشترك بينها»[(٢)].

وقد اختلف الناس في اللفظ المشترك، هل له وجود في اللغة؟ فأثبته قوم ونفاه آخرون، ولكل منهم أدلته في إثباته ونفيه[(٣)].

وقد نقل ابن تيميَّة اختلاف الناس في وقوعه، فقال بعد أن ذكر حد المشترك: «فمن الناس من ينازع في وجود معنى هذا في اللغة الواحدة التي تستند إلى وضع واحد، ويقول: إنما يقع هذا في وضعين كما يسمي هذا ابنه باسم، ويسمي آخر ابنه بذلك الاسم»[(٤)].

---

(١) معيار العلم ٨١.

(٢) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٢٧. كان ينبغي أن يقول: (على معنيين أو أكثر)، ولعله أراد أقل ما يحتمله المشترك فيكون معذورًا.

(٣) ينظر: تصحيح الفصيح ١/ ١٦٦، والمخصص ١٣/ ٢٥٩، وميزان الأصول ١/ ٤٩٣، وكشف الأسرار (البخاري) ١/ ٣٩، وفصول في فقه العربية ٣٢٦، والمشترك اللفظي في اللغة العربية ٧٠.

(٤) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٢٧، وينظر: ٢٠/ ٢٤٠.

ونصه هذا يوحي بأنه قائل بوقوع المشترك، وهذا ما يؤكده قوله في موضع آخر أن: «الأسماء المتفقة اللفظ... قد يكون معناها متباينًا وهي المشتركة اشتراكًا لفظيًا، كلفظ سهيل، المقول على الكوكب وعلى الرجل»[1].

والمتأمل لخلاف الناس في المشترك، يجد أنه خلاف لا طائل تحته، وأنه ما كان ينبغي أن يتوسع ويشقق فيه القول؛ لأنه خلاف بعيد عن واقع الاستعمال، وذلك لأن الكل متفقون على أنه وجدت في اللغة ألفاظ قد استعملتها العرب في الدلالة على معانٍ مختلفة، بغض النظر عن كيفية وجودها، مثل لفظة (العين)، فهي بلفظها نفسه قد استعملت في الدلالة على (العين الباصرة)، و (عين الماء)، و (عين المال)، و (عين الميزان)، وقد ذكر ابن خالويه[2] أنها تؤدي ثلاثين معنى[3]، وهذا الاستعمال كافٍ في إثبات المشترك، لأن معنى المشترك متحقق فيه فهو لفظ واحد استعمل في الدلالة على معانٍ مختلفة، لذا فإن «الذي عليه أكثر الرعيل الأول من اللغويين القول بالاشتراك... فقد أثبتوه وتوسعوا فيه مستندين إلى الشواهد العربية التي لا سبيل إلى الشك فيها»[4].

أما نقل الكلام إلى الحديث عن النشأة الأولى للمشترك، وهل يكون أصلاً في الوضع أو لا؟ وما يترتب على ذلك من أن «المخاطبة باللفظ المشترك لا تفيد فهم المقصود على التمام، وما كان كذلك يكون منشأ للمفاسد»[5]، فهو خروج من الواقع اللغوي، وخوض في النشأة اللغوية للإنسان، التي لم يستطع العلماء قدماء ومحدثين التوصل في شأنها إلى رأي علمي راجح، نعم قد يكون ما ذكره النافون وجيهًا، ولكن

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٣٤.

(٢) الحسين بن أحمد أبو عبد الله، إمام في العربية (ت ٣٧٠هـ).
ينظر: إنباه الرواة ١/ ٣٢٤، وبغية الوعاة ١/ ٥٢٩.

(٣) ينظر: المزهر ١/ ٣٧٣، والمشترك اللغوي نظرية وتطبيقًا ٧٠.

(٤) الدراسات اللغوية عند العرب ٤١٧.

(٥) البحث اللغوي والنحوي عند الجويني ٥٤.

هذه الوجاهة لا تنفي الواقع اللغوي، الذي يشهد بوجود لفظ واحد يستعمل في معانٍ كثيرة ـ صحيح أن لكل سياق معنى واحدًا خاصًا ـ ولكن حقيقة الاشتراك متحققة فيه، فهو لفظ واحد بصوت واحد، تؤدى به معانٍ مختلفة.

فالجهود كان ينبغي أن تتوجه كليًا إلى البحث في دلالة هذه الألفاظ على معانيها عند ورودها في السياقات المختلفة.

حجة الآمدي[1] في إثبات المشترك وتضعيف ابن تيميّة لها:

ذكر الآمدي في إحكامه اختلاف الناس في وقوع المشترك في اللغة، ثم قال: «والمختار جواز وقوعه»[2]، ثم ذكر الأدلة العقلية والنقلية الدالة على جواز وقوعه، ثم بدا معترضًا وكأنه يشير إلى ضعف أدلة مثبتيه. كل ذلك قد ذكره الآمدي في إحكامه، ونقله عنه ابن تيميّة في فتاويه[3].

وبعد أن اعترض الآمدي على حجج مثبتيه، ذكر لنفسه حجة ظنها موضع اتفاق مستدلاً بها على وقوع المشترك، وبيانها الآتي:

إن حجته التي ذكرها في إثبات المشترك قائمة على النقل، ولها تعلق بالدليل النقلي الذي ذكره من سبقه، فبيانها يحتاج إلى ذكر متعلقها.

فمما استدل به المثبتون، أن أهل اللغة قد أطلقوا اسم (القرء) على الحيض والطهر، فقال المثبتون: «فدل على وقوع الاسم المشترك في اللغة»[4].

فقال الآمدي معترضًا: «ولقائل أن يقول: القول بكونه مشتركًا غير منقول عن

---

(١) علي بن محمد سيف الدين الآمدي، من كبار علماء الشافعية (ت ٦٣١هـ).
ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٣٠٦، والأعلام ٤/ ٣٣٢.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٢٠.

(٣) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٢٠، ومجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٤٠، والبحث الدلالي عند سيف الدين الآمدي ٧٨.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٢١، وينظر: مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٤٠.

أهل الوضع بل غاية الموضوع اتحاد الاسم وتعدد المسمى ولعله أطلق عليها باعتبار معنى واحد مشترك بينهما لا باعتبار اختلاف حقيقتها، أو أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر وإن خفي علينا موضع الحقيقة والمجاز، وهذا هو الأولى، أما بالنظر إلى الاحتمال الأول فلما فيه من نفي التجوز والاشتراك، وأما بالنظر إلى الاحتمال الثاني، فلأن التجوز أولى من الاشتراك»[1].

ثم قال مبينًا حجته: «والأقرب من ذلك اتفاق إجماع الكل على إطلاق اسم الموجود على (القديم) و (الحادث) حقيقةً، ولو كان مجازًا في أحدهما لصح نفيه إذ هي أمارة المجاز وهو ممتنع»[2].

والمقصود بـ (القديم) في نصه (الله جل جلاله)، و (الحادث) المخلوقات، ولفظ (الوجود) يطلق حقيقة على (الله جل جلاله) فيقال: هو موجود، ويطلق حقيقة على المخلوقات فيقال: هي موجودة، و (ذات الله) مخالفة لذوات المخلوقات، فيكون اللفظ مشتركًا، فيحصل المقصود وهو إثبات المشترك.

ودليل الآمدي المتقدم رآه ابن تيميَّة ضعيفًا، بل في غاية الضعف، بيان ضعفه: «أنه مبني على مقدمتين: على أن اسم الوجود حقيقة في الواجب والممكن، وأن ذلك يستلزم الاشتراك»[3].

أما عن المقدمة الأولى:

ففيها نزاع مشهور، «فمن الناس من قال: إن كل اسم تسمى به المخلوق لا يسمى به الخالق إلاَّ مجازًا، حتى لفظ الشيء وهو قول جهم ومن وافقه من الباطنية وهؤلاء لا يسمونه موجودًا ولا شيئًا ولا غير ذلك من الأسماء.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٢١، وينظر: مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٤٠.
لا يفوتنا ونحن نقرأ هذا الحجاج أن نذكر بما قدمنا من أن نقل الكلام في أصل الاشتراك مجانبة للواقع اللغوي.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٢١، وينظر: مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٤٠.

(٣) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٤١.

ومن الناس من عكس، فقال: بل كل ما يسمى به الرب فهو حقيقة، ومجاز في غيره، وهو قول أبـي العباس الناشىء من المعتزلة»[1]، وهذا خلاف ما ادعاه الآمدي من الإجماع. نعم إن الجمهور قالوا: إنه حقيقة فيهما، ولكن اتفاق الجمهور غير الإجماع.

أما عن المقدمة الثانية:

فالذين قالوا: إنه حقيقة فيهما، قالوا: إنه متواطىء التواطؤ العام، وهو غير التواطؤ الخاص الذي تتماثل معانيه في موارد ألفاظه، «وإنما جعله مشتركًا شرذمة من المتأخرين لا يعرف هذا القول عن طائفة كبيرة ولا نظار مشهورين»[2].

وأما ما حكي من أن مذهب عامة أهل الإسلام ومتكلمة الإثبات: كابن كلاب[3]، والأشعري[4]، وابن كرام[5]، بل ومحققي المعتزلة[6] كأبـي الحسين البصري[7] وغيره، أن لفظ الوجود وغيره، مما يسمى الله به ويسمى به المخلوق، إنما يقال: بالاشتراك اللفظي فقط من غير أن يكون بين المسميين معنى عام: كلفظ

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٤١.

(٢) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٤١.

(٣) عبد الله بن سعيد بن كلاب أبو محمد، وإليه تنسب الكلابية (ت ٢٤٠هـ).
ينظر: البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان ٣٦، ولسان الميزان ٣/ ٢٩٠.

(٤) علي بن إسماعيل بن إسحاق أبو الحسن الأشعري، وإليه تنسب الأشاعرة (ت ٣٣٠هـ).
ينظر: تبيين كذب المفتري ٢٤، وطبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٣٤٧.

(٥) محمد بن كرّام، وإليه تنسب فرقة الكرامية (ت ٢٥٥هـ).
ينظر: البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان ٣٥، وتذكرة الحفاظ ٢/ ٥٣٦.

(٦) فرقة إسلامية سموا بذلك لاعتزالهم مجلس الحسن البصري (ت ١١٠هـ)، وشيخهم واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ)، ويجمع المعتزلة أصول خمسة مشهورة منها: التوحيد، والوعد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين.
ينظر: الملل والنحل ١/ ٤٨، والفرق بين الفرق ٩٣، وطبقات المعتزلة ٣.

(٧) محمد بن علي أبو الحسين البصري، من أئمة المعتزلة (ت ٤٣٦هـ).
ينظر: وفيات الأعيان ٤/ ٢٧١، وطبقاته المعتزلة ١١٨.

(المشتري) إذا سمي به المبتاع والكوكب، ولفظ (سهيل) المقول على الكوكب والرجل.

فهذا النقل غلط عظيم عمن نقلوه عنه، فإن هؤلاء متفقون على أن هذه الأسماء عامة متواطئة، تقبل التقسيم والتنويع، وذلك لا يكون إلاَّ في الأسماء المتواطئة كما نقول: الموجود ينقسم إلى قديم ومحدث وواجب وممكن. بل إن الناقلين بأعيانهم كأبي عبد الله الرازي[1] وغيره من المتأخرين، يجمعون في كلامهم بين دعوى الاشتراك في اللفظ فقط وبين هذا التقسيم في هذه الأسماء، مع قولهم: إن التقسيم لا يكون إلاَّ في الألفاظ المتواطئة المشتركة لفظًا ومعنًى، فلا يكون في المشترك اشتراكًا لفظيًا، فهذا تناقض هؤلاء الذين هم أشهر المتأخرين بالنظر والتحقيق للفلسفة والكلام[2].

إذا لفظ (الوجود) وإن كان يطلق حقيقة على (الله جل جلاله) وعلى (المخلوقات)، ووجود كل منهما يختلف عن الآخر؛ فإن ذلك لا يجعل اللفظ مشتركًا، بل هو من المتواطىء العام؛ وذلك لأن جميع الحقائق المختلفة تتفق في أسماء عامة تتناولها بطريق التواطؤ. كلفظ (اللون) فإنه يتناول السواد، والبياض، والحمرة مع اختلاف حقائق الألوان، وكذلك لفظ (الحيوان) يتناول الإنسان، والبهيمة مع اختلاف حقائقهما، فلفظ (الوجود) أولى بذلك.

فإن هذه الحقائق المختلفة قد تشترك في معنى عام يشملها، ويكون اللفظ دالًّا على ذلك المعنى كلفظ (اللون)، ثم بالتخصيص يتناول ما يختص بكل واحد، كما يقال: اللون الأسود، فمن تكلم بالاسم العام المتناول لأفراده كما إذا قال: اللون أو الوجود أو الحيوان فإنه يتناول جميع ما دخل في اللفظ، وإن كانت حقائق مختلفة لشمول اللفظ لها كسائر الألفاظ العامة[3].

---

(١) محمد بن عمر أبو عبد الله الرازي. من كبار علماء التفسير والأصول (ت ٦٠٦هـ).
ينظر: طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٨١، وطبقات المفسرين ٢/ ٢١٣.

(٢) ينظر: مجموعة الفتاوى ٥/ ٢٠١، و ٢٠/ ٢٤١.

(٣) ينظر: مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٤٣.

الألفاظ التي تطلق على الخالق والمخلوق هي من المتواطىء:

ما يقال عن لفظ (الوجود) يقال في جميع الأسماء التي تطلق على (الله جل جلاله) وعلى المخلوقات نحو: العلم، والحياة، والقدرة، والكلام، والاستواء، والنزول ونحو ذلك[1].

فإن هذه الأسماء العامة المتواطئة التي يسميها النحاة ـ كما ذكر ابن تيميَّة ـ أسماء الأجناس، إما أن تستعمل مطلقة وعامة، كما إذا قيل: الموجود ينقسم إلى واجب وممكن وقديم ومحدث، والعلم ينقسم إلى قديم ومحدث.

وإما أن تستعمل مقيدة خاصة معينة، كما إذا قيل: وجود زيد وعمرو، وعلم زيد وعمرو. فإذا استعملت: خاصة معينة، دلت على ما يختص به المسمى ولم يدل على ما يشركه فيه غيره في الخارج، فإن ما يختص به المسمى لا شركة فيه بينه وبين غيره.

فإذا قيل: علم زيد ونزوله واستواؤه ونحو ذلك، لم يدل هذا إلَّا على ما يختص به زيد، من علم ونزول واستواء، فلم يدل على ما يشركه فيه غيره، ولكن علمنا أن زيدًا نظير عمرو، وعلمنا أن علمه نظير علمه، ونزوله نظير نزوله، واستواءه نظير استوائه، فهذا علمناه من جهة القياس والمعقول والاعتبار لا من جهة اللفظ.

فإذا كان هذا في صفات المخلوق، فذلك في الخالق أولى؟

فإذا قيل: علم الله ونزوله واستواؤه، لم يدل ذلك على ما يشركه فيه أحد من المخلوقين بطريق الأولى، ولم يدل ذلك على مماثلة غيره له في ذلك، كما دل في زيدٍ وعمرو، لأننا هناك علمنا التماثل من جهة الاعتبار والقياس؛ لكون زيد مثل عمرو، وهنا نعلم أن الله لا مثل له ولا كفو ولا ند، فلا يجوز أن نفهم من ذلك أن علمه مثل علم غيره، ولا نزوله مثل نزول غيره، ولا استواءه مثل استواء غيره.

---

(١) ينظر: تفصيل القول في الصفات ص ٣١٧ من البحث.

ولهذا كان مذهب السلف[1] والأئمة إثبات الصفات، ونفي مماثلتها لصفات المخلوقات، فالله تعالى موصوف بصفات الكمال الذي لا نقص فيه، منزه عن صفات النقص مطلقًا، ومنزه عن أن يماثله غيره في صفات كماله. فهذا إذا استعملت هذه الأسماء على وجه التخصيص والتعيين.

وأما إذا قيلت مطلقة وعامة، كما يوجد في كلام النظار، أن الموجود ينقسم إلى قديم ومحدث، والعلم ينقسم إلى قديم ومحدث، فهذا مسمى اللفظ المطلق والعام، فالعلم: معنى مطلق وعام، والمعاني لا تكون مطلقة وعامة إلاَّ في الأذهان لا في الأعيان، فلا يكون موجود وجودًا مطلقًا أو عامًا إلاَّ في الذهن، ولا يكون إنسان أو حيوان مطلقًا وعامًا إلاَّ في الذهن، وإلاَّ فلا تكون الموجودات في أنفسها إلاَّ معينة مخصوصة متميزة عن غيرها.

فليتدبر العاقل هذا المقام الفارق فإنه زل فيه خلق من أولي النظر الخائضين في الحقائق، حتى ظنوا أن هذه المعاني العامة المطلقة الكلية تكون موجودة في الخارج كذلك، وظنوا أنا إذا قلنا: إن الله عز وجل موجود، حي، عليم، والعبد موجود حي، عليم، أنه يلزم وجود موجود في الخارج يشترك فيه الرب والعبد، وأن يكون ذلك الموجود بعينه في العبد والرب، بل وفي كل موجود[2]!

الحكمة من جعل الألفاظ المقولة على الله وعلى المخلوقات من باب الألفاظ المتواطئة:

لقد بسط ابن تيميَّة القول في بيان الحكمة من كون هذه الألفاظ من المتواطىء فقال: «إنك تعلم: أنا لا نعلم ما غاب عنا إلاَّ بمعرفة ما شهدنا، فنحن نعرف أشياء بحسنا الظاهر أو الباطن، وتلك معرفة معينة مخصوصة، ثم إنا بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد فيبقى في أذهاننا قضايا عامة كلية، ثم إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم

(١) ينظر: تفصيل القول في معنى السلف ومذهبهم ص ٣٠١ من البحث.

(٢) ينظر: مجموعة الفتاوى: ٥/١٩٩ و ٢٠/٢٤٢.

نفهم ما قيل لنا إلاّ بمعرفة المشهود لنا.

فلولا أنا نشهد من أنفسنا جوعًا وعطشًا، وشبعًا، وريًّا، وحبًا، وبغضًا، ولذة، وألمًا، ورضى، وسخطًا، لم نعرف حقيقة ما نخاطب به إذا وصف لنا ذلك، وأخبرنا به عن غيرنا، وكذلك لو لم نعلم في الشاهد حياة، وقدرة، وعلمًا، وكلامًا، لم نفهم ما نخاطب به إذا وصف الغائب عنا بذلك، وكذلك لو لم نشهد موجودًا، لم نعرف وجود الغائب عنا.

فلا بد فيما شهدنا وما غاب عنا من قدر مشترك هو مسمى اللفظ المتواطىء. فبهذه الموافقة والمشاركة والمشابهة والمواطأة نفهم الغائب ونثبته. وهذا خاصة العقل. ولولا ذلك لم نعلم إلاّ ما نحسه، ولم نعلم أمورًا عامة، ولا أمورًا غائبة عن أحاسيسنا الظاهرة والباطنة...

ثم إن الله تعالى أخبرنا بما وعدنا به في الدار الآخرة، من النعيم والعذاب، وأخبرنا بما يؤكل ويشرب وينكح ويغرس وغير ذلك، فلولا معرفتنا بما يشبه ذلك في الدنيا، لم نفهم ما وعدنا به. ونحن نعلم مع ذلك أن تلك الحقائق ليست مثل هذه، حتى قال ابن عباس رضي الله عنه: ليس في الدنيا مما في الجنة إلاّ الأسماء...

فبين هذه الموجودات في الدنيا وتلك الموجودات في الآخرة مشابهة وموافقة واشتراك من بعض الوجوه، وبه فهمنا المراد وأحببناه ورغبنا فيه، أو أبغضناه ونفرنا عنه، وبينهما مباينة ومفاضلة لا يقدر قدرها في الدنيا... فإذا كان هذا في هذين المخلوقين، فالأمر بين الخالق والمخلوق أعظم، فإن مباينة الله لخلقه وعظمته وكبريائه وفضله، أعظم وأكبر مما بين مخلوق ومخلوق... فصفات الخالق عز وجل أولى أن يكون بينها وبين صفات المخلوق من التباين والتفاضل ما لا يعلمه إلاّ الله تبارك وتعالى... وإن كنا مع ذلك قد علمنا بطريق خبر الله عز وجل عن نفسه، بل وبطريق الاعتبار أن لله المثل الأعلى أن الله يوصف بصفات الكمال: موصوف بالحياة، والعلم، والقدرة، وهذه صفات كمال، والخالق أحق بها من المخلوق،

فيمتنع أن يتصف المخلوق بصفات الكمال دون الخالق»[1].

المشترك من أسباب اختلاف العلماء:

إن الألفاظ عند الناس عامة ينبغي أن تكون محددة الدلالة، ويتأكد هذا الأمر عند الأصوليين خاصة، لأنهم يتعاملون مع نصوص التشريع، والمقصد من التشريع هو العمل بما يدل عليه اللفظ، لكن المشترك باحتماله عدة معان قد يكون سببًا في اختلاف العلماء.

نعم، فالأصل في اللفظ المشترك أن يدل على معنى واحد فقط تحدده القرائن، وهذا موضع اتفاق بين العلماء[2]، ولكنهم يختلفون في جواز أن يراد بالمشترك في النص الواحد الدلالة على أكثر من معنى.

فالشافعي، والقاضيان أبو بكر الباقلاني[3]، وعبد الجبار المعتزلي[4]، وبعض الأصوليين وكثير من الفقهاء يرون جواز استعمال المشترك في جميع معانيه.

وذهب جمهور الحنفية وبعض المعتزلة إلى أن المشترك في سياق الاستعمال لا يجوز أن يراد به إلاَّ معنى واحد[5]، وهذا ما أكده المحدثون. فالمشترك اللفظي كما يقول بعضهم: «لا وجود له في واقع الأمر، إلاَّ في معجم لغة من اللغات، أما

---

(١) مجموعة الفتاوى: ٥/ ٢٠٨ ـ ٢١١، وينظر: موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة: ٣/ ١٠٧٠.

(٢) ينظر: كشف الأسرار (البخاري): ١/ ٤١، ودراسة المعنى عند الأصوليين: ٩٣، والبحث اللغوي والنحوي عند الجويني: ٥٨.

(٣) محمد بن الطيب أبو بكر الباقلاني القاضي، متكلم مشهور (ت ٤٠٣هـ).
ينظر: وفيات الأعيان: ٤/ ٢٦٩، وشذرات الذهب: ٣/ ١٦٨.

(٤) عبد الجبار بن أحمد أبو الحسين الهمذاني شيخ المعتزلة في عصره، (ت ٤١٥هـ).
ينظر: طبقات المعتزلة: ١١٢، وطبقات المفسرين: ١/ ٢٥٦.

(٥) ينظر: كشف الأسرار (النسفي): ١/ ٢٠٢، ومجموعة الفتاوى: ١٣/ ١٨٣، وشرح الإسنوي: ١/ ٢٣٤، وشرح نور الأنوار على المنار: ١/ ٢٠٢، ودراسة المعنى عند الأصوليين: ٩٣.

في نصوص هذه اللغة واستعمالاتها، فلا وجود إلاَّ لمعنى واحد من معاني هذا المشترك اللفظي»[1].

ولكن مهما قيل عن أثر السياق في الكشف عن المعنى المقصود من المشترك في السياق المعين، فإن الاشتراك يبقى سببًا رئيسًا في الاختلاف، فالسياق لم يستطع أن يحسم اختلاف الأصوليين في المقصود من لفظ (القرء)، أهو الطهر أم الحيض[2]؟ والسياق لم يستطع أن يحسم اختلاف المفسرين في تفسير لفظ (عسعس)، أهو الإقبال أم الإدبار[3]؟

من ذلك نخلص إلى أن الاشتراك سبب في اختلاف العلماء، وكتب الأصول والخلاف شاهدة بذلك[4].

وهذا ما نبه عليه ابن تيميّة، فالمشترك عنده هو من المتشابه[5]، وهو سبب من أسباب اختلاف الناس سواء في التفسير أم في الحديث أم في خطاب الناس؟

فمن التنازع الموجود بين المفسرين، ما يكون اللفظ فيه محتملاً للأمرين لكونه مشتركًا «كلفظ (قسورة) [المدثر: ٥١]، الذي يراد به الرامي، ويراد به الأسد، ولفظ (عسعس) [التكوير: ١٧]، الذي يراد به إقبال الليل، وإدباره»[6].

ومن أسباب اختلاف الفقهاء في الأحكام، عدم معرفتهم بدلالة الحديث،

---

(١) فصول في فقه العربية: ٣٣٤. وينظر: دور الكلمة في اللغة: ٥٤، واللغة: ٢٢٨.

(٢) ينظر: أصول الشاشي: ٣٩، وتفسير النصوص: ٢/ ١٤٧، وأثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام: ٥٥.

(٣) ينظر: جامع البيان: ٣٠/ ٤٩ ـ ٥٠، وتفسير القرآن العظيم: ٤/ ٤٨٠.

(٤) ينظر: المستصفى: ٢/ ٧١، والتنبيه على الأسباب التي أوجبت الخلاف: ١٢، ودلالات النصوص: ١٤٠، ٢١٥، وأسباب اختلاف الفقهاء (التركي): ١٤٣، وأثر اللغة في اختلاف المجتهدين: ٩٥.

(٥) ينظر: مجموعة الفتاوى: ١٣/ ١٤٨.

(٦) مجموعة الفتاوى: ١٣/ ١٨٢، وينظر: التفسير الكبير ٢/ ٢٠٤، ودقائق التفسير: ١/ ٩٥.

وعدم المعرفة بدلالة الحديث لها أسبابها ومنها «تارة لكون اللفظ مشتركًا»[1].

وأما في خطاب الناس فقد «يتكلم الرجل بكلام جائز يقصد به معنى صحيحًا، ويتوهم غيره أنه قصد به معنى آخر، ويكون سبب ذلك التوهم كون اللفظ مشتركًا»[2].

علم الوجوه والنظائر وعلاقته بالمشترك والمتواطئ:

من علوم القرآن التي صنف فيها أهل التفسير قديمًا علم (الوجوه والنظائر)، وهو نوع من التفسير يقوم أساسًا على المفردة، فهو عبارة عن قسم من ألفاظ القرآن مجموعة مفسرة على وفق السياق الذي وردت فيه، فمثلاً يقال: في كلمة «روح: تفسيرها على وجهين: فوجه منهما: روح، يعني، راحة، فذلك قوله عز وجل في الواقعة: ﴿فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ﴾ [الواقعة: ٨٩]، يعني: فراحة في الجنة ورزق.

الوجه الثاني: روح، يعني: رحمة، فذلك قوله عز وجل ليوسف ﷺ: ﴿وَلَا تَاْيْـَٔسُوا مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ ﴿٨٧﴾﴾ [يوسف: ٨٧]، يعني: من رحمة الله»[3].

وقد بين ابن الجوزي[4] معنى الوجوه والنظائر بقوله: «واعلم أن معنى الوجوه والنظائر: أن تكون الكلمة واحدة ذكرت في مواضع من القرآن على لفظ واحد، وحركة واحدة، وأريد بكل مكان معنى غير الآخر، فلفظ كل كلمة ذكرت في موضع نظير للفظ الكلمة المذكورة في الموضع الآخر، وتفسير كل كلمة بمعنى غير معنى الأخرى هو الوجوه، فإذن: النظائر اسم للألفاظ، والوجوه اسم للمعاني»[5].

---

(١) مجموعة الفتاوى: ٢٠/١٣٦.

(٢) مجموعة فتاوى ابن تيميَّة: ٣/ ٩٥.

(٣) الوجوه والنظائر: ١٥٦، وينظر: الأشباه والنظائر: ١٦٢.

(٤) عبد الرحمن بن علي جمال الدين أبو الفرج ابن الجوزي، فقيه حنبلي، (ت ٥٩٧هـ). ينظر: البداية والنهاية: ١٣/٢٨، وطبقات الحفاظ: ٤٨٠.

(٥) نزهة الأعين: ٨٣.

ولابن الجوزي مؤلفان في هذا العلم، أحدهما: نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، وثانيهما: منتخب قرة العيون النواظر في الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، وهما مطبوعان، ومع ذلك، فإن تعريفه للوجوه والنظائر يبدو غير دقيق، ولا تشهد له المادة التي سطرها المؤلفون في هذا الموضوع.

وأحسب أن ابن تيميَّة قد قصده في رده لتعريف الوجوه والنظائر السابق، إذ قال: «وقد ظن بعض أصحابنا المصنفين في ذلك، أن الوجوه والنظائر في الأسماء المشتركة، فهي نظائر باعتبار اللفظ، ووجوه باعتبار المعنى، وليس الأمر على ما قاله، بل كلامهم صريح فيما قلناه لمن تأمله»[1]، وقال أيضًا: «وقد قيل: هي نظائر في اللفظ ومعانيها مختلفة، فتكون كالمشتركة، وليس كذلك»[2]، فابن الجوزي وابن تيميَّة كلاهما ينتمي لمذهب الإمام أحمد في الفقه، وإن كان ابن تيميَّة قد خرج في مسائل عن الإمام أحمد فإنما كان خروجه تبعًا لقوة الأدلة[3].

إذًا ما الذي قاله ابن تيميَّة في معنى الوجوه والنظائر؟

يقول ابن تيميَّة: «والأسماء المشتركة في اللفظ هي من المتشابه، وبعض المتواطئة أيضًا من المتشابه، ويسميها أهل التفسير: الوجوه والنظائر، وصنفوا كتب الوجوه والنظائر، فالوجوه: في الأسماء المشتركة، والنظائر: في الأسماء المتواطئة»[4].

ويقول في موضع آخر: «ودلالة اللفظ الواحد على المعاني المختلفة تسمى الوجوه»[5]، و «كل شيئين من الأعيان والأعراض وغير ذلك، إما أن يكون أحدهما مثل الآخر، أو لا يكون مثله، فإن كان مثله فهي الأمثال، وجمعها هو التأليف، وإذا

---

(١) مجموعة الفتاوى: ١٣/ ١٤٨، وينظر: التفسير الكبير ٢/ ٩٥، ودقائق التفسير: ١/ ١٢٤.
(٢) التفسير الكبير ٧/ ٤٩١.
(٣) ينظر: ابن تيميَّة (محمد يوسف): ٢٢٤.
(٤) مجموعة الفتاوى: ١٣/ ١٤٨، وينظر: التفسير الكبير ٢/ ٩٥، ودقائق التفسير: ١/ ١٢٤.
(٥) مجموعة الفتاوى: ١٦/ ٢٨٨، وينظر: التفسير الكبير ٧/ ٤٢.

جاءت بلفظ واحد كانت نظائر . . . »[1] .

ويقول أيضًا : «وقد صنف الناس كتب الوجوه والنظائر ، فالنظائر : اللفظ الذي اتفق معناه في الموضعين وأكثر .

والوجوه : الذي اختلف معناه، كما يقال : الأسماء المتواطئة والمشتركة ، وإن كان بينهما فرق»[2] .

إذًا فالوجوه : هو اللفظ المشترك الدال على أكثر من معنى حسب السياق الذي ورد فيه .

والنظائر : هي الألفاظ التي اتفقت في اللفظ والمعنى في السياقات التي وردت فيها .

وقد تابع الزركشي ابن تيميَّة في تعريفه للوجوه والنظائر ، وفي رده لتعريف ابن الجوزي من غير إشارة إليه ، فقال : «فالوجوه : اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان كلفظ (الأمة) ، والنظائر : كالألفاظ المتواطئة .

وقيل : النظائر في اللفظ ، والوجوه في المعاني ، وضعف ، لأنه لو أريد هذا لكان الجمع في الألفاظ المشتركة ، وهم يذكرون في تلك الكتب اللفظ الذي معناه واحد في مواضع كثيرة ، فيجعلون الوجوه نوعًا لأقسام ، والنظائر نوعًا آخر كالأمثال»[3] .

وردد السيوطي[4] قول الزركشي من غير إشارة إليه أيضًا[5] .

---

(١) مجموعة الفتاوى : ١٦/ ٢٨٨ ، وينظر : التفسير الكبير ٧/ ٤٢ .

(٢) التفسير الكبير : ٧/ ٤٩١ .

(٣) البرهان في علوم القرآن : ١/ ١٣٤ .

(٤) عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي من العلماء المشهورين (ت ٩١١هـ) . ينظر : الضوء اللامع : ٤/ ٦٥ ، والبدر الطالع : ١/ ٣٢٨ .

(٥) ينظر : الإتقان في علوم القرآن : ١/ ٢٩٩ .

والدليل الذي أرشد إليه ابن تيميَّة في نصرة ما ذهب إليه موجز، فقد اكتفى بالإحالة إلى التأمل في كتب (الوجوه والنظائر)، ودليل الزركشي مستنبط مما ذكره ابن تيميَّة.

ومن يأخذ بقول ابن تيميَّة، فيتأمل في كتب الوجوه والنظائر يتأكد له صحة ما ذهب إليه وضعف ما ذكره ابن الجوزي، والآن أضع بين يدي القارىء أمثلة تكفيه مؤونة الرجوع إلى تلك الكتب:

١ ــ جاء في (الوجوه والنظائر) لهارون بن موسى[١]: «تفسير الصادقين على ثلاثة وجوه:

فوجه منها: الصادقين يعني: النبيين، فذلك قوله عز وجل: ﴿لِيَسْأَلَ الصَّادِقِينَ عَن صِدْقِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٨]، يعني: النبيين عن صدقهم، أنهم بلغوا الرسالة في قومهم من الله. نظيرها في المائدة حيث يقول: ﴿يَنفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ [المائدة: ١١٩]، يعني: النبيين عن صدقهم أنهم بلغوا الرسالة إلى قومهم...»[٢].

٢ ــ وجاء أيضًا: «تفسير (هل) على أربعة وجوه:

فوجه منها: يقول: (هل): (ما)، فذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، يقول: ما ينظرون، نظيرها في النحل[٣]. وقوله في البقرة: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]، يقول: ما ينظرون. وقوله في الزخرف: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ﴾ [الزخرف: ٦٦]، يعني: ما ينظرون إلَّا الساعة أن تأتيهم. نظيرها في (القتال) حيث يقول: ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد: ١٨]، يعني: ما ينظرون إلَّا الساعة...»[٤].

---

(١) هارون بن موسى أبو عبد الله القارىء النحوي، (ت نحو ١٧٠هـ). ينظر: إنباه الرواة: ٣/ ٣٦١، وغاية النهاية: ٢/ ٣٤٨.

(٢) ١٣٩.

(٣) الآية: ٣٣، وهي قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾.

(٤) ١٤١.

٣ ــ جاء في (إصلاح الوجوه والنظائر) لأبي عبد الله الدامغاني[(١)]: «تفسير المرض على أربعة أوجه: فوجه منها: المرض، يعني: الشك، فذلك قوله تعالى في البقرة: ﴿ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ﴾ [البقرة: ١٠]، يعني: فزادهم الله شكًا، نظيرها في براءة: ﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ ﴾ [التوبة: ١٢٥]، يعني: الشك. . . »[(٢)]، يضاف إلى ما تقدم أن ابن الجوزي نفسه سائر على منهج من تقدمه من المؤلفين، فما في كتابيه أيضًا لا يشهد للمعنى الذي ذكره في تفسير الوجوه والنظائر[(٣)].

وقد حاول بعض الباحثين أن يجعل (الوجوه) التي دل عليها اللفظ الواحد في كتب الوجوه والنظائر، مرتبطة جميعًا بمعنى أصلي واحد، فقال وهو يبين المعاني التي تدل عليها لفظة (الوجوه)، ومن معانيها: «المعنى أو المعاني المتعددة للفظ واحد، وهذا يعني أن للفظة الواحدة أصلاً ثابتًا على الحقيقة، لكن وجه الكلام يمكن أن يخرج بها على وفق ما عرفته اللغة من سبل المجاز وطرق الاتساع إلى معان أخرى ترتبط في الأصل من قريب ــ على الأغلب ــ ، أو بعيد ــ أحيانًا ــ بوشائج وصلات لا تنقطع، تتبين جلية واضحة بواسطة قرائن معينة معروفة في كلام العرب. وبهذا المدلول جاءت في كتب الوجوه والنظائر في القرآن الكريم»[(٤)].

وليس الأمر على ما ذكر، والذي يرده أمور:

١ ــ أنهم قالوا في تعريف الوجوه: «اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان»[(٥)].

---

(١) محمد بن علي أبو عبد الله الدامغاني، شيخ الحنفية (ت ٤٧٨هـ). ينظر: الجواهر المضية: ٢/ ٩٦، والأعلام: ٦/ ٢٧٦.
ونسب غلطًا إلى الحسين بن محمد الدامغاني، هذا ما نبه عليه الدكتور حاتم صالح الضامن، ينظر: بحوث ودراسات في اللغة وتحقيق النصوص: ٧٩.

(٢) ٤٣٢.

(٣) ينظر: الوجوه والنظائر في القرآن الكريم تاريخ وتطور: ٢٠.

(٤) الوجوه والنظائر في القرآن الكريم تاريخ وتطور: ٩ ــ ١٠.

(٥) البرهان في علوم القرآن: ١/ ١٠٢.

ونحن نعلم أن معاني اللفظ المشترك لا يشترط فيها أن تكون مرتبطة مع بعضها بمعنى، بل الأصل أن لا يكون بينها رابط.

٢ ــ قالوا أيضًا في تعريفها: «أن تكون الكلمة واحدة ذكرت في مواضع من القرآن على لفظ واحد وحركة واحدة، وأريد بكل مكان معنى غير الآخر»(١)، وهذا تعريف ابن الجوزي وقد وصفه الباحث بأنه: «أكثر دقة وتخصصًا»(٢)، فمن العبث أن نحرف الكلام، وندعي أن قوله: (معنى غير الآخر)، لا يدل على أن المعاني التي يدل عليها اللفظ الواحد تكون مختلفة اختلافًا لا رابط معه(٣).

٣ ــ ثم إننا لو ذهبنا نتتبع جميع الوجوه في كل لفظة لنردها إلى أصل واحد، لحملنا أنفسنا من الأمر ما لا نطيق، ولضيقنا على أنفسنا أمرًا واسعًا!

فما الرابط الذي سنتكلفه بين وجوه (الأمر) التي منها: الدين، والقول، والعذاب، وعيسى، والقتل، والفتح، والقيامة، والذنب(٤)؟.

وما الرابط الذي سنتكلفه بين وجوه (المرض) التي منها: الشك، والفجور(٥)؟

وما الرابط الذي سنتكلفه بين وجهي (يوزعون) وهما: يساقون، وألهمني(٦)؟

وغيرها كثير!



---

(١) نزهة الأعين: ٨٣، وينظر: كشف الظنون: ٢/ ٢٠٠١.

(٢) الوجوه والنظائر في القرآن الكريم تاريخ وتطور: ١٢.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ١٠.

(٤) ينظر: الوجوه والنظائر: ١٩٣، وإصلاح الوجوه: ٣٨، ونزهة الأعين: ١٧٢.

(٥) ينظر: الوجوه والنظائر: ٣٨، وإصلاح الوجوه: ٤٣٢، ونزهة الأعين: ٥٤٤.

(٦) ينظر: الوجوه والنظائر: ١٨٢، وإصلاح الوجوه: ٤٨٧، ونزهة الأعين: ٦٠٦.

المبحث الرابع
الحقيقة والمجاز

من مظاهر تعدد المعنى مع اتحاد اللفظ باب (الحقيقة والمجاز)، وللاستعمال أثره البين في تغيير معنى اللفظ في هذا الباب[1].

الحقيقة

تقسم الحقيقة على ثلاثة أقسام: الحقيقة اللغوية، والحقيقة الشرعية، والحقيقة العرفية، وعلى هذا التقسيم جرى أكثر العلماء ولم يخرجوا عن مضمونه[2]، وإلى هذه الأقسام أشار ابن تيميّة بقوله: «ثم يقسمون الحقيقة إلى لغوية، وعرفية، وأكثرهم يقسمها إلى ثلاث: لغوية، وشرعية، وعرفية»[3].

والحد الذي ينتظم هذه الحقائق الثلاث هو: اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب[4]. وقولهم: (في اصطلاح التخاطب)، قيد مهم في التعريف، وبه ينتظم التعريف جميع الحقائق، وإلى هذا أشار ابن تيميّة[5].

---

(١) ينظر: المشترك اللغوي نظرية وتطبيقًا ١٠٧، ودراسة المعنى عند الأصوليين ١٠١.

(٢) ينظر: الورقات ٢٣، والمستصفى ١/ ٣٥، والطراز ١/ ٤٨، ومعجم المصطلحات البلاغية ٢/ ٤٥٣.

(٣) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٥.

(٤) ينظر: المعتمد ١/ ١٦، والإحكام في أصول الأحكام (للآمدي) ١/ ٢٨، وشرح الإسنوي ١/ ٢٤٦.

(٥) ينظر: مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٦.

قد يتساءل البعض، لماذا هذا التقسيم؟

أقول: أستطيع أن أضع الجواب لهذا السؤال، متلمسًا تلك الإجابة مما كتبه ابن تيميَّة، فهو وإن لم يصرح بذكر فائدته، فالمتأمل في كلامه يستطيع أن يتبينها وهي: (فهم معاني الألفاظ بصورة دقيقة حتى ينقطع التنازع وتصح الأحكام).

وهذه الفائدة المجملة إيضاحها، أن القرآن الكريم والسنَّة النبويَّة الشريفة مصدري التشريع الأساسيين قد وردت فيهما أسماء كثيرة، وهذه الأسماء قد علق بها أحكام شرعية، وحينئذٍ فكل اسم لا بد له من حد، وحدودها إنما تعرف باللغة، كالشمس والقمر، أو بالشرع كالصلاة والصيام، أو بالعرف كلفظ القبض، في مثل قوله ﷺ: «من ابتاع طعامًا فلا يبعه حتى يقبضه»[1].

فمن عرف مدلولات الأسماء، أتى بها على وجهها الصحيح، وقلَّ لجاجه وخصامه في الأسماء.

الحقيقة اللغوية:

هي استعمال اللفظ فيما وضع له أولاً في اللغة، كالأسد المستعمل في الحيوان المعروف، والشمس والقمر والأرض المستعملة في معانيها المعروفة[2].

وابن تيميَّة وإن لم يحد الحقيقة اللغوية فهو مقر بها، فإنه ذكر في مواضع متفرقة من كتبه أن من الأسماء ما يعرف حده باللغة وهو ما ذكرناه قريبًا، وهذا هو معنى الحقيقة اللغوية.

وطريقة معرفة مدلولات الأسماء اللغوية تكون باستعمال الناطقين باللغة للألفاظ في معانيها لا بما يذكر من الحدود، وهذا ما نبه عليه ابن تيميَّة، بقوله: «فإن

---

(١) صحيح البخاري ٤/ ٤٣٩ (كتاب البيوع ٢١٣٦)، وصحيح مسلم ١٠/ ٤٢٥ (كتاب البيوع ٣٠)، وينظر: التفسير الكبير ١/ ١١٩، ومجموعة الفتاوى ٩/ ٥٣، و ٢٢/ ١٢٣، ٢٩/ ١٢، ٢٤٦، ١٢٥ و ٣٣/ ١٠٥.

(٢) ينظر: التلخيص ٢٩٢، وجمع الجوامع ١/ ٣٠١.

أهل اللغة الناطقين لا يقول أحد منهم: إن الرأس كذا، واليد كذا، والكلام كذا، واللون كذا، بل ينطقون بهذه الألفاظ دالة على معانيها، فتعرف لغتهم من استعمالهم»[(١)].

وقد استقر المقام بابن تيميّة أن جعل الألفاظ كلها حقائق ردًا بذلك على من قسم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز، وتفصيل ذلك سيأتي قريبًا.

الحقيقة الشرعية:

هي الألفاظ التي جرت في عرف الشارع على أنحاء لم تعهد في اللغة المحضة، كالصلاة والصيام ونحوها[(٢)].

وقد اختلف العلماء في حقيقة هذه الألفاظ، على عدة مذاهب[(٣)]، قد ذكر منها ابن تيميّة ثلاثة:

المذهب الأول: إن الشارع قد نقل هذه الألفاظ عن مسماها في اللغة إلى معان جديدة.

المذهب الثاني: إنها باقية في الشرع على ما كانت عليه في اللغة، ولكن الشارع زاد في أحكامها.

المذهب الثالث: إن الشارع تصرف فيها تصرف أهل العرف، فهي بالنسبة إلى اللغة مجاز، وبالنسبة إلى عرف الشارع حقيقة[(٤)].

موقف ابن تيميّة:

لا أستطيع أن أعبر بكلمة أوضح فيها موقف ابن تيميّة من هذه الألفاظ قبل أن أضع نصوصه بين يدي القارىء، ليتأمل فيها.

---

(١) مجموعة الفتاوى ٧/ ٩١.

(٢) ينظر: البرهان في أصول الفقه ١/ ١٧٤، وميزان الأصول ١/ ٥٣٨، ومعجم المصطلحات البلاغية ٢/ ٤٥٥.

(٣) ينظر: المعتمد ١/ ١٦، وشرح اللمع ١/ ١٧٣، والإبهاج ١/ ٢٧٨، والطراز ١/ ٥٦.

(٤) ينظر: الإيمان ٢٥٥، ومجموعة الفتاوى ٧/ ١٨٧.

١ ــ «فإن قيل: أليس الصلاة والحج والزكاة معدولة عن اللغة، مستعملة في غير مذهب أهلها؟ قلنا: قد اختلف العلماء في ذلك، والصحيح أنها مقررة على استعمال أهل اللغة، ومبقاة على مقتضياتها، وليست منقولة إلاَّ أنها زيد فيها أمور»[١].

٢ ــ «البيع: ليس من الأسماء المنقولة، فإن مسماه في الشرع والعرف هو المسمى اللغوي. . . والنقل إنما يحتاج إليه إذا أحدث الشارع معاني لم تكن العرب تعرفها، مثل الصلاة والزكاة والتيمم، فحينئذٍ يحتاج إلى النقل»[٢].

٣ ــ «إن الشارع يتصرف في اللغة تصرف أهل العرف، يستعمل اللفظ تارة فيما هو أعم من معناه في اللغة، وتارة فيما هو أخص»[٣].

٤ ــ «والتحقيق أن الشارع لم ينقلها، ولم يغيرها، ولكن استعملها مقيدة لا مطلقة، كما يستعمل نظائرها، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، فذكر حجًّا خاصًّا، وهو حج البيت، وكذلك قوله: ﴿فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ﴾ [البقرة: ١٥٨]، فلم يكن لفظ الحج متناولاً لكل قصد، بل لقصد مخصوص دل عليه اللفظ نفسه من غير تغيير اللغة، والشاعر إذا قال:

واشهد من عوف حلولاً كثيرة ... يحجون سِبَّ الزبرقان المزعفرا[٤]

كان متكلمًا باللغة، وقد قيد لفظه بحج سب الزبرقان المزعفرا. ومعلوم أن

---

(١) مجموعة الفتاوى ٧/ ٢٧١.

(٢) مجموعة الفتاوى ١١/ ٨٩.

(٣) مجموعة الفتاوى ١٩/ ١٥٢.

(٤) البيت للمخبل السعدي كما في: إصلاح المنطق ٣٧٢، وعشرة شعراء مقلون ٦١، ومعنى البيت: يحجون: يعودون مرة بعد مرة، والسب: العمامة، والمزعفرا: المصبوغ بالزعفران، وكان السيد يعتم بعمامة مصبوغة لا يكون ذلك لغيره، وإنما سمي الزبرقان بذلك، ويقال لكل شيء صفرته: زبرقته، وإنما أراد أنهم يأتون الزبرقان لسؤدده. ينظر: تفسير غريب القرآن ٣٢، واللسان (حجج) ٢/ ٧٧٨.

ذلك الحج المخصوص دلت عليه الإضافة، فكذلك الحج المخصوص الذي أمر الله به، دلت عليه الإضافة أو التعريف باللام، فإذا قيل: الحج فرض عليك، كانت لام العهد تبين أنه حج البيت. وكذلك الزكاة، هي اسم لما تزكو به النفس، وزكاة النفس زيادة خيرها وذهاب شرها، والإحسان إلى الناس من أعظم ما تزكو به النفس... وقد بين النبـي مقدار الواجب، وسماها الزكاة المفروضة، فصار لفظ الزكاة إذا عرف باللام ينصرف إليها لأجل العهد...

ولفظ الإيمان، أمر به مقيدًا بالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله... فخطاب الله ورسوله للناس بهذه الأسماء، كخطاب الناس بغيرها، وهو خطاب مقيد خاص لا مطلق يحتمل أنواعًا، وقد بين الرسول تلك الخصائص، والاسم دل عليها، فلا يقال إنها منقولة، ولا أنه يزيد في الحكم دون الاسم، بل الاسم إنما استعمل على وجه يختص بمراد الشارع لم يستعمل مطلقًا وهو إنما قال: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]، بعد أن عرَّفهم الصلاة المأمور بها، فكان التعريف منصرفًا إلى الصلاة التي تعرفونها لم يرد لفظ الصلاة، وهم لا يعرفون معناه، ولهذا كل من قال في لفظ الصلاة: إنه عام للمعنى اللغوي أو أنه مجمل لتردده بين المعنى اللغوي والشرعي ونحو ذلك، فأقوالهم ضعيفة، فإن هذا اللفظ إنما ورد خبرًا أو أمرًا فالخبر كقوله تعالى: ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يَنْهَىٰ ۝٩ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰٓ ۝١٠﴾ [العلق]، و (سورة اقرأ) من أول ما نزل من القرآن، وكان بعض الكفار ـ أما أبو جهل أو غيره ـ قد نهى النبـي ﷺ عن الصلاة، وقال: لئن رأيته يصلي لأطأن عنقه.

فلما رآه ساجدًا، رأى من الهول ما أوجب نكوصه على عقبيه، فإذا قيل: ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يَنْهَىٰ ۝٩ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰٓ ۝١٠﴾، فقد علمت تلك الصلاة الواقعة بلا إجمال في اللفظ ولا عموم»[١].

---

(١) مجموعة الفتاوى ٧/ ١٨٧، ١٨٩، وينظر: الاختيارات الفقهية ١٧، والمستدرك ٣/ ٥٣.

وملخص هذه النصوص:

١ ــ إنها باقية على استعمال أهل اللغة، وليست منقولة إلاَّ أنها زيد فيها أمور.

٢ ــ إنها منقولة إلى معان جديدة لم تكن العرب تعرفها.

٣ ــ إن الشارع تصرَّف في هذه الألفاظ الشرعية، ولم يبقها على ما تقتضيه اللغة.

٤ ــ إن الشارع لم ينقلها ولم يغيرها، ولكن استعملها مقيدة غير مطلقة.

فكأن ابن تيميَّة في كل نص من نصوصه الثلاثة الأول، قائل بمذهب من المذاهب التي ذكرها أولاً، ثم لم يرتضها، والتي أعقبها بنصه الرابع المذكور آنفًا!

حقيقة موقفه:

أما النص الأول والثاني والتي يبدو من خلالها أن ابن تيميَّة قد تناقض، فوجه الجمع بينهما: إنها غير منقولة بالمعنى الذي يقصده المعتزلة، «والمعتزلة يقرون بأن هذه الألفاظ منقولة عن مسمياتها اللغوية، ولكنهم يختلفون عن أهل السنة بقولهم: إن الشارع ابتدأ وضعها لهذه المعاني، لا للمناسبة بينها وبين مدلولاتها اللغوية»[1]، وهذا المعنى قد رده الجويني من قبل فقال: «ومن قال: إنها نقلت نقلاً كليًا فقد زل، فإن في الألفاظ الشرعية اعتبار معاني اللغة»[2].

ولكنها منقولة بالمعنى الذي يقصده أهل السنة، فهم «يرون أن الشارع قد أكسب المدلولات اللغوية الأولى دلالات إضافية بالتخصيص أو بغيره»[3].

وهذا ما يشهد له نصه الثالثة، وأستطيع القول إن النصوص الثلاثة الأول، تشير

(١) دراسة المعنى عند الأصوليين ١٠٦، وينظر: شرح الإسنوي ١/ ٢٥٢.

(٢) البرهان في أصول الفقه ١/ ١٧٧، وينظر: البحث اللغوي والنحوي عند الجويني ٣٥.

(٣) دراسة المعنى عند الأصوليين ١٠٦.

إلى أن موقف ابن تيميّة هو موقف عامة الأصوليين، الذين يرون أن الشارع تصرف في هذه الأسماء فأصبح لها دلالات جديدة تتميز عن الأولى وإن كانت منها بسبب[1].

أما نصه الرابع فهو وإن صرح في مقدمته أن الأسماء الشرعية لا منقولة ولا مغيرة، ولكن حقيقته تدل على ما دلت عليه النصوص الأولى من أن هذه الألفاظ قد تغيرت دلالتها عن معانيها اللغوية.

فتأمل قوله عن (الزكاة): (وقد بين النبي مقدار الواجب، وسماها الزكاة المفروضة). وتأمل قوله عن مجموعها: (بل الاسم إنما استعمل على وجه يختص بمراد الشارع).

أما ما ذكره من أن هذه الألفاظ لا تلتبس بمعانيها اللغوية، فهو كما قال ولكنه لا يدخل في محل النزاع.

ولكنه إنما فر من التعبير بـ (النقل) أو (التغيير) إلى التعبير بأنها استعملت (مقيدة لا مطلقة) للتخلص من المجاز، الذي استقر رأيه في آخر أمره على إنكاره كما سيأتي تفصيله[2]، فإنه إذا قال: إن لفظ (الصلاة) قد نقل عن معناه اللغوي، الذي هو الدعاء، إلى العبادة المعروفة، يقال له: هذا استعمال للفظ في غير موضوعه وهو المجاز، وإن سمي حقيقة شرعية، فهو بالنسبة إلى اللغة مجاز!

الحقيقة العرفية:

هي التي نقلت عن معانيها اللغوية إلى معان جديدة بعرف الاستعمال، وذلك العرف قد يكون عامًا، كإطلاق (الدابة) على بعض ذوات الأربع، وهي لغة: لكل ما دب على الأرض، وقد يكون خاصًا: كالفاعل، للاسم المعروف عند النحاة، كما

---

(١) ينظر: المستصفى ١/ ٣٣١، والإحكام في أصول الأحكام (الآمدي) ١/ ٢٧، والمزهر ١/ ٢٩٨، ودراسة المعنى عند الأصوليين ١٠٦.

(٢) ينظر: ص ٢٠٣ من البحث.

لكل طائفة من الاصطلاحات[1].

وهي بعبارة ابن تيمية: «ما صار اللفظ دالاً فيها على المعنى بالعرف لا باللغة»[2].

والحقيقة العرفية كسابقتها، نوع من التغير الدلالي الذي يصيب الألفاظ، وهذا التغير إنما يسببه عرف الاستعمال، فهي لم تنشأ عن تواطؤ واتفاق من الناس، وإنما تكلم بها بعضهم فشاع استعمالها وارتضاها المجموع[3]، يقول ابن تيميَّة: «والمقصود أن هذه الحقيقة لم تصر حقيقة لجماعة تواطؤوا على نقلها، ولكن تكلم بها بعض الناس وأراد بها ذلك المعنى العرفي، ثم شاع الاستعمال، فصارت حقيقة عرفية بهذا الاستعمال»[4].

ويحدثنا ابن تيميّة عن أنواع التغير الدلالي الذي يسببه العرف في الألفاظ، فالعرف يتصرف في اللفظ إما بالتعميم وإما بالتخصيص وإما بالتحويل[5]، فالمعنى العرفي «يكون تارة أعم من المعنى اللغوي، وتارة أخص، وتارة يكون مباينًا له، لكن بينهما علاقة استعمل لأجلها»[6]، وأمثلتها على التوالي:

الأول: لفظ (الرقبة) و (الرأس) ونحوهما، كانا يستعملان في الأعضاء المخصوصة، ثم صارا يستعملان للدلالة على جميع البدن.

والثاني: لفظ (الدابة) ونحوها، كان يستعمل في كل ما دب، ثم صار يستعمل

---

(١) ينظر: معجم المصطلحات البلاغية ٢/ ٤٥٥، والبحث اللغوي والنحوي عند الجويني ٣٢.

(٢) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٥.

(٣) وهذا في الحقيقة العرفية العامة، أما الحقيقة العرفية الخاصة كالمصطلحات، فإن الغالب فيها أن يكون عن تواطؤ واتفاق من أهل ذلك الاختصاص، وهذا ما تعمل عليه المجامع العلمية في الوقت الحاضر.

(٤) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٦.

(٥) ينظر: التفسير الكبير ٣/ ٤٦٠، ودقائق التفسير ٢/ ٤٧٠، ومجموعة الفتاوى ١٤/ ٢٣٩.

(٦) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٥ ــ ٦٦.

في عرف بعض الناس في ذوات الأربع، وفي عرف بعض الناس في الفرس، وفي عرف آخرين في الحمار.

والثالث: لفظ (الغائط) و (الظعينة) ونحوهما، فإن الغائط في اللغة، هو المكان المنخفض من الأرض، لما كانوا ينتابونه لقضاء حوائجهم ثم سموا ما يخرج من الإنسان باسم محله، و (الظعينة) اسم للدابة، ثم سموا المرأة التي تركبها باسم محلها[1].

تنبيه:

قد يظن بعض الناس أن لفظ (التيمم) من الألفاظ الشرعية، وأن الشرع استخدمه في الدلالة على الطهارة المعروفة فيجعله في ضمن (الحقيقة الشرعية)، وقد نبه على هذا الخلط ابن تيميّة فقال: «ومن الأسماء ما يكون أهل العرف نقلوه، وينسبون ذلك إلى الشارع، مثل لفظ التيمم»[2].

والتحقيق أن لفظ (التيمم) في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة: ٦]، مستعمل في معناه المعروف في اللغة الذي هو (القصد)، وهو يعطي المعنى نفسه في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ﴾ [البقرة: ٢٦٧]، وقوله: ﴿وَلَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ﴾ [المائدة: ٢]، ولكنه في الآية الأولى «أمر بتيمم الصعيد، ثم أمر بمسح الوجوه والأيدي منه، فصار لفظ التيمم في عرف الفقهاء يدخل فيه هذا المسح، وليس هو لغة الشارع، بل الشارع فرق بين تيمم الصعيد وبين المسح الذي يكون بعده»[3].

المجاز

المجاز في اللغة، مأخوذ من الجواز الذي هو العبور، يقول ابن فارس: «وأما

---

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٦.

(٢) مجموعة الفتاوى ٧/ ١٨٨.

(٣) مجموعة الفتاوى ٧/ ١٨٨، وينظر: ٢١/ ١٩٩.

المجاز فمأخوذ من جاز يجوز إذا استن ماضيًا»[١]، ويقال: «جزت الموضع أجوزه جوازًا: سلكته وسرت فيه»[٢]، وتستعمل كلمة مجاز اسمًا للمكان الذي يسار فيه «والمجاز والمجازة الموضع»[٣].

وتطلق أيضًا على الأمور التي تتخذ وسيلة إلى غيرها، فيقال: جعل فلان ذلك الأمر مجازًا إلى حاجته، أي اتخذه وسيلة ومسلكًا[٤].

وأما في الاصطلاح، فقد عرفه عبد القاهر الجرجاني بأنه: «كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول»[٥].

وهناك كثير من التعاريف الاصطلاحية للمجاز، مختلفة في العبارة متفقة في المعاني، وكلها تؤكد وجود وضع أولي يسمى الحقيقة، ينقل عنه اللفظ إلى معنى جديد يسمى المجاز، ولا بد من العلاقة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المنقول إليه[٦].

وسمي المجاز مجازًا لجهة التناسب بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، «فكما يجتاز الإنسان ويتنقل في خطاه من طريق إلى طريق، فكذلك تجتاز الكلمة موقعها أو اللفظة محلها، فيكون المعنى الحقيقي باقيًا على معناه اللغوي، والمعنى المجازي إضافة لغوية جديدة في معنى جديد بقرينة تدل على ذلك»[٧].

---

(١) الصاحبي ١٩٧، وينظر: المثل السائر ١/ ٥٨.

(٢) الصحاح (جوز) ٣/ ٨٧١، وينظر: تاج العروس (جوز) ٤/ ١٩.

(٣) العين (جوز): ٦/ ١٦٥.

(٤) ينظر: الصحاح (جوز) ٣/ ٨٧١، والمجاز وأثره في الدرس اللغوي ٣٩.

(٥) أسرار البلاغة ٣٠٤.

(٦) ينظر: مفتاح العلوم ٣٥٩، والمثل السائر ١/ ٣٦٠، ٥٨، والطراز ١/ ٦٣، والإبهاج ١/ ٢٧٣، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول ١٨٦.

(٧) البحث اللغوي في المجاز والتأويل ١١، وينظر: الصورة الفنية في المثل القرآني ١٥٠، ومجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية ٥٧.

موقف العلماء من المجاز:

لقد كانت الظاهرة المجازية كامنة في النصوص اللغوية، ولم تكن المصطلحات والتقسيمات البيانية إلاّ في حجب الغيب.

ولقد حظيت النصوص القرآنية والنبوية، من بين النصوص اللغوية بعناية بالغة في وقت مبكر، وبالإضافة إلى ذلك فقد أثارت هذه النصوص أمورًا خطيرة، فهناك في القرآن آيات ــ كما تراها بعض الفرق ــ تثبت في ظاهرها الصفات الحسية، نحو قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]. وفي القرآن آيات أخرى تقابل هذه الآيات وتنفي عنه سبحانه الشبيه والنظير، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

وهناك آيات يؤكد ظاهرها حرية اختيار الإنسان لأفعاله كقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [الزلزلة].

وهناك آيات تنفي حرية الاختيار عن الإنسان كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصافات].

وفي القرآن آيات لم تألفها العقول إن هي حملت على ظاهرها، فالقرآن يثبت الكلام للسماء وللأرض وللنار، قال تعالى حكاية عن قول السماء والأرض: ﴿قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ۝١١﴾ [فصلت]، وقال حكاية عن قول النار: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ ۝٣٠﴾ [ق]، ومثل ما تقدم في القرآن له نظائره في النصوص النبوية.

وكل من الآيات والأحاديث، التي تتعلق بصفات الله، أو بالقضاء والقدر، أو بأفعال العباد، أو التي لم تألف مثلها العقول، قد أثارت خلافًا عنيفًا بين المسلمين، وقد تجسد الخلاف في صورة مذاهب وفرق يضرب بعضها الآخر في فهم هذه النصوص، وكان هذا الخلاف الباعث الأساس في التنبه إلى الأساليب المجازية[1].

---

(١) ينظر: المجاز في البلاغة العربية ١٨ وما بعدها.

وقد كان المجاز الباب الأوسع الذي سلكه الرامون إلى تحريف معاني القرآن بعد عجزهم عن تحريف ألفاظه التي تكفل الله بحفظها . . .

فالباطنية ومن سلك سبيلهم لجأوا إلى التأويل الباطني، وهو في حقيقته تحريف لا تأويل، فقد اعتقدوا أن للظواهر القرآنية والأحاديث بواطن تجري من الظواهر مجرى اللب من القشرة[1].

ونظرًا لهذا الارتباط بين الظاهرة المجازية وبين المسائل الدينية، فقد اختلف العلماء في إثبات هذه الظاهرة، فأثبتها قوم وهم جمهور أهل العلم، ونفاها آخرون، والمنكرون لها على قسمين: فمنهم من ينكرها في القرآن الكريم ويجيزها في اللغة.

ومنهم من ينكرها في اللغة أصلاً، وهم إنما نفوها سدًا لباب التحريف وحفظًا لمعاني القرآن والحديث[2].

ولا حاجة بنا أن نذكر مذهب المثبتين فإنه أشهر من أن يعرف، وإنما الحاجة ماسة إلى تفصيل القول في مذهب المنكرين، لا سيما أن ابن تيميَّة قد أصبح علمًا على إنكار المجاز وهو موضع الدراسة، لذا فإني سأبين مذهب المنكرين من خلال موقف ابن تيميَّة.

المنكرون للمجاز

المنكرون له في اللغة:

أول من عُرف عنه إنكار المجاز في اللغة مطلقًا، الفقيه الشافعي المشهور

---

(١) ينظر: المجاز في البلاغة العربية ٣٠.

(٢) ينظر: المستصفى ١/ ١٠٥، والأحكام في أصول الأحكام (ابن حزم) ٤/ ٢٨، والإحكام في أصول الأحكام (للآمدي) ١/ ٤٠، ومختصر الصواعق المرسلة ٢٤١، والطراز ١/ ٨٣، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٢٧٢، والبحر المحيط في أصول الفقه ٢/ ١٨٦، والإتقان في علوم القرآن ٣/ ٧٧، وفواتح الرحموت ١/ ٢١١، وإرشاد الفحول ٢٣٠، والمجاز في البلاغة العربية ١٤٣، وتأثير الفكر الديني في البلاغة العربية ١١٨، ودراسة المعنى عند الأصوليين ١٠٨، وأثر اللغة في اختلاف المجتهدين ١٥٨.

بالأستاذ، والمكنى بأبي إسحاق، إبراهيم بن محمد الأسفراييني المتوفى سنة ٤١٨هـ، فقد تناقل أكثر المؤلفين في علم الأصول رأيه، فأصبح اسمه علمًا على إنكار المجاز، ولكن هؤلاء المؤلفين لم ينقلوا حجج أبي إسحاق التي اعتمد عليها في إنكار المجاز[١].

وأشهر من عرف عنه إنكار المجاز في اللغة ابن تيميَّة، وهو إنكار معضود بالأدلة القوية والبراهين الجلية، ثم سار على خطاه تلميذه ابن قيم الجوزية، وفيهما يقول الدكتور مهدي السامرائي: «ويمكن أن نجعل في عداد هذه المدرسة ــ مدرسة الحقيقة ــ شخصيتين كبيرتين أنكرتا وقوع المجاز في اللغة وقدمتا من الأدلة الوجيهة ما يثبت لهما سعة الاطلاع والنظر العميق. أما الشخصية الأولى فهي شخصية الإمام ابن تيميَّة، الذي عاش بين سنتي (٦٦١ ــ ٧٢٨)، وأما الشخصية الثانية فشخصية ابن قيم الجوزية، الذي عاش بين سنتي (٦٩١ ــ ٧٥١) هجرية»[٢].

المنكرون له في القرآن[٣]:

عدة هؤلاء المنكرين أكثر من سابقيهم، وهم منتسبون إلى مذاهب مختلفة، فممن ذكرهم ابن تيميَّة «كأبي الحسن الجزري، وأبي عبد الله بن حامد، وأبي الفضل التميمي بن أبي الحسن التميمي، وكذلك منع من أن يكون في القرآن مجاز محمد بن خويزمنداد وغيره من المالكية، ومنع منه داود بن علي وابنه أبو بكر، ومنذر بن سعيد البلوطي، وصنف فيه مصنفًا»[٤].

---

(١) ينظر: المنخول ٧٥، والإحكام في أصول الأحكام (للآمدي) ١/ ٤٠، والإبهاج ١/ ٢٩٦، والبحر المحيط في أصول الفقه ٢/ ١٨٢، وإرشاد الفحول ٢٣، والمجاز في البلاغة العربية ١٥٠.

(٢) المجاز في البلاغة العربية ١٥١.

(٣) وهؤلاء قد ينكرونه في الحديث النبوي أيضًا: ينظر: الإبهاج ١/ ٢٩٧، والبحر المحيط في أصول الفقه ٢/ ١٨٥، وأسباب اختلاف الفقهاء (الزلمي) ٢٣٧، وأثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية ٥٤، والبحث اللغوي في المجاز والتأويل ٣٨.

(٤) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦١، وينظر: الإيمان ٨١.

ومن ذكرهم ابن قيم الجوزية: «وكذلك أصحاب مالك مختلفون، فكثير من متأخريهم يثبت في القرآن مجازًا، وأما المتقدمون كابن وهب، وأشهب، وابن القاسم، فلا يعرف عنهم في ذلك لفظة واحدة»[١].

ومن ذكرهم الزركشي: «وأنكره جماعة ـ أي في القرآن ـ منهم ابن القاص من الشافعية... وحكي عن داود الظاهري وابنه، وأبـي مسلم الأصبهاني»[٢].

موقف ابن تيميّة من المجاز:

إن المتتبع لكلام ابن تيميّة في مؤلفاته المختلفة، سيتبين بيسر وسهولة أن له موقفين من المجاز، أولهما موقف الإقرار به، ويبدو أن هذا الموقف كان السابق في حياته العلمية، وهو الذي درج عليه في غالب أحواله ومؤلفاته.

أما موقفه الآخر، وهو موقف النافي للمجاز في اللغة، فقد ذكره مفصلاً فيما لحظته بعد طول معاينة وكثرة تتبع في موضعين، وهو موقف نابع عن فكر وتأمل وروية، ويبدو أنه كان آخر ما استقر عليه، وإن كنا لا نملك من أدلة التوثيق التأريخية ما يكون عونًا لنا في هذا الحكم، ولكن طبيعة ذكر الأدلة والتفصيل ونقد مفاهيم المجاز، وتبني تلميذه المقرب ابن قيم الجوزية لهذا الموقف ودفاعه عنه، كلها ترجح أنه آخر ما استقر عليه رأي ابن تيميّة.

موقف المقر بالمجاز:

لقد وقف ابن تيميّة مقرًا بالمجاز مدافعًا عن العقيدة مع إقراره بالمجاز، ويمكن أن نتبين هذا الموقف من خلال صور متعددة[٣]:

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة ٢٤٢.

(٢) البرهان في علوم القرآن ٢/ ٢٧٢، وينظر: البحر المحيط في أصول الفقه ٢/ ١٨٢.

(٣) لقد أجهد الدكتور عبد العظيم المطعني نفسه في تتبع النصوص التي فيها إشارات للمجاز من قريب أو بعيد، وفاته أن يقف على النصوص الصريحة الفصيحة التي تنادي وتقول: أن ابن تيميّة كان يقول بالمجاز. ينظر: المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٨٢٠.

أولاً: النصوص الكثيرة المبثوثة في مواضع متفرقة من كتبه، والتي تدل تصريحًا أو تلويحًا على إقراره بالمجاز، ومنها:

(أ) «وقبض اليد: عبارة عن الإمساك، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩]، وفي قوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: ٦٤]، وهي حقيقة عرفية، ظاهرة من اللفظ، أو هي مجاز مشهور»[١].

(ب) «فإن قال قائل: ما أنكرتم أن يكون قوله سبحانه: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١] على المجاز؟

قيل له: حكم كلام الله على ظاهره وحقيقته، ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى المجاز إلاَّ بحجة»[٢].

(ج) «إن الألفاظ نوعان: أحدهما: ما معناه مفرد كلفظ الأسد والحمار والبحر والكلب، فهذا إذا قيل: أسد الله وأسد رسوله، أو قيل للبليد: حمار، أو قيل للعالم أو السخي أو الجواد من الخيل: بحر، أو قيل للأسد: كلب، فهذا مجاز، ثم إن قرنت به قرينة تبين المراد كقول النبي ﷺ لفرس أبي طلحة: (إن وجدناه لبحرًا)[٣]، وقوله: (إن خالدًا سيف من سيوف الله سله الله على المشركين)[٤]، وقوله لعثمان: (إن الله قمصك قميصًا)[٥]، وقول ابن عباس: (الحجر الأسود يمين الله في الأرض فمن استلمه وصافحه فكأنما بايع ربه)[٦]، أو كما قال، ونحو ذلك.

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ١٩ ــ ٢٠.

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٢/ ٢٦، وينظر: ٢/ ٤١١.

(٣) صحيح البخاري ٦/ ٨٢، (كتاب الجهاد ٢٨٦٢)، وصحيح مسلم ١٥/ ٧٤، (كتاب الفضائل ٤٩).

(٤) مسند الإمام أحمد ١/ ٢٠٤، وصحيح البخاري ٧/ ١٢٦، (كتاب الفضائل ٣٧٥٧).

(٥) مسند الإمام أحمد ١/ ١٤٩، وسنن الترمذي ٥/ ٢٩٢، (كتاب المناقب ٣٧٨٩).

(٦) ينظر: المصنف ٥/ ٣٩، (٨٩١٩ ــ ٨٩٢١)، والكشف الإلـهي ١/ ٢٩٨. والحديث يروى مرفوعًا وهو شديد الضعف، ويروى موقوفًا على ابن عباس وهو حسن.

فهنا اللفظ فيه تجوُّز وإن كان قد ظهر من اللفظ مراد صاحبه، وهو محمول على هذا الظاهر في استعمال هذا المتكلم لا على الظاهر في الوضع الأول، وكل من سمع هذا القول علم المراد به وسبق ذلك إلى ذهنه، بل أحال إرادة المعنى الأول»[1] .

(د) «ثم إن هذا ــ أي المجاز ــ كان معناه عند الأوليين مما يجوز في اللغة ويسوغ، فهو مشتق عندهم من الجواز، كما يقول الفقهاء: عقد لازم وجائز، وكثير من المتأخرين جعله من الجواز الذي هو العبور من معنى الحقيقة إلى معنى المجاز، ثم إنه لا ريب أن المجاز قد يشيع ويشتهر حتى يصير حقيقة»[2] .

(هـ) «ولو قيل: إنه يجوز استعمال لفظ (الواحد) في لغتهم في هذا المعنى: إما بطريق المجاز والاشتراك أو التواطؤ.

قيل: هب أنه يجوز لمن بعدهم أن يستعمل ذلك، لكن نحن نعلم أنهم لم يستعملوه في ذلك، لأنهم لم يكونوا يثبتون هذا المعنى، وبتقدير أن يكون مستعملاً في هذا وهذا، فإنه يكون دالاً على ما به الاشتراك. . . ولو قدر أنه حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر، لكان حقيقة في المعنى الذي يسبق إلى إفهام الناس عند الإطلاق، وهو المعروف»[3] .

(و) «فلو قدر أن ذلك يسمى كوكبًا وقمرًا وشمسًا بنوع من التجوز، فهذا غايته أن يسوغ للإنسان أن يستعمل اللفظ في ذلك»[4] .

(ز) «وقد قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]، وقال تعالى: ﴿فَسِيرُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [النحل: ٣٦]، بمعنى (على) ونحو ذلك، وهو كلام عربي حقيقة لا مجازًا، وهذا يعلمه من عرف حقائق معاني الحروف»[5] .

---

(١) التسعينية ١٢٩ ــ ١٣٠ . وينظر: ١٢٨ ، ١٢٩ ، ٢٢٠ .

(٢) التفسير الكبير ٤/ ٣٦٢، وينظر: دقائق التفسير ٣/ ١٨٩ .

(٣) درء تعارض العقل والنقل ٧/ ١١٩ ، وينظر: ١٢١ ، و ١/ ٣١٦ .

(٤) دقائق التفسير ٣/ ١١٥ ، وينظر: ٢/ ٣٤٣، و ٣/ ١٨٩ .

(٥) الفتاوى العراقية ٢٤٦ ــ ٢٤٧ ، وينظر: ٢٢٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥٩ .

(ح) «ومعلوم باتفاق العقلاء أن المخاطب المبين إذا تكلم بمجاز، فلا بد أن يقرن بخطابه ما يدل على إرادة المعنى المجازي»[1].

(ط) «قال شيخنا[2] ــ يعني ابن تيميَّة ــ قلت: كلامه كأنه يشتمل على أن المجاز يصير حقيقة عرفية، أو أنه يكون هو الظاهر لما اقترن به، فيكون هو الظاهر: إما لاستعمال غالب، وإما لاقتران مرجح، فإما مجردًا وإما مقرونًا، وقد يكون أدل على المقصود من لفظ الحقيقة، وقوله ــ أي جده ــ : (أسبق إلى القلب)، يراد به: أن معنى لفظ المجاز أسبق من معنى حقيقة لفظ المجاز، وأن ذلك المعنى أسبق من حقيقة ذلك المعنى، فإن معنا حقيقتين: حقيقة بإزاء لفظ المجاز، وحقيقة بإزاء معناه، تلك عدل عن معناها، وهذه عدل عن لفظها، فالمتكلم بالمجاز لا بد أن يعدل عن معنى حقيقة وعن لفظ حقيقة أخرى إلى لفظ المجاز ومعناه»[3].

(ي) «نعم قد يكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له، وهو الحقيقة، وقد يكون مستعملاً في غير ما وضع له، وهو المجاز، وقد يكون المجاز من باب استعمال لفظ الجميع في البعض، ومن باب استعمال الملزوم في اللازم، وقد يكون في غير ذلك»[4].

وأحسب أن هذه النصوص غنية عن التعليق وكافية في التدليل على قوله بالمجاز، ومغنية عن بقية الصور، لذا فإني سأكتفي بذكر عناوين بقية الصور مع الإحالة على مواضعها.

---

(١) مجموعة الفتاوى ٥/ ١٠٦، وينظر: ٥/ ٩٥، ٩٤، و ٧/ ١٤، ٢٧١، و ١٠/ ٤٦، و ١٢/ ٢٩٦، ٧٤، و ٣١/ ٩٢، ٦٦، و ٣٢/ ٣٤، ٨٦، ٣٥، و ٣٣/ ١٠٦، ١٠٥.

(٢) المسودة في أصول الفقه توالى على تأليفها ثلاثة من آل تيميَّة، الجد عبد السلام والابن عبد الحليم والحفيد أحمد وهو موضع الدراسة، وقد جمعها أحد تلاميذ ابن تيميَّة، وميز بين أقوال المؤلفين بأن جعل أمام قول الابن والد شيخنا، وأمام قول الحفيد شيخنا، وما تركه غفلاً فهو من كلام الجد. ينظر: المسودة ٧.

(٣) المسودة ١٧١، وينظر: ١٧٠، ١٧٤، ٥٦٤، ٥٦٥، وينظر: المستدرك ٢/ ٢١، ١٦٧، ١٦٨، ٢٨٧.

(٤) منهاج السنة النبوية ٥٤/ ٤٥٣.

ثانيًا: ومن صور إقراره بالمجاز، قوله بالحقائق الشرعية والعرفية، وهي في حقيقتها نوع من التغير الدلالي الذي أصاب اللفظ كما ذكرنا آنفًا[1].

ثالثًا: ذكره بعض أنواع المجاز[2].

رابعًا: ذكره بعض علامات المجاز[3].

خامسًا: من خلال تعبيراته ومعالجاته لبعض الأمثلة[4].

سادسًا: ومما يدخل في هذا الموقف عمومًا قوله بالمجاز المنضبط خاصة في (باب الصفات)، قال ابن تيميَّة متحدثًا عن صفات الله تعالى: «إذا وصف الله نفسه بصفة أو وصفه بها رسوله... فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه، وحقيقتها المفهومة منها إلى باطن يخالف الظاهر، ومجاز ينافي الحقيقة لا بد فيه من أربعة أشياء»[5].

ملخصها:

١ ــ أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي، لأن الكتاب والسنة جاءا باللسان العربي، ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب، وإلَّا فيمكن لكل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له، وإن لم يكن له أصل في اللغة.

٢ ــ أن يكون مع الصارف دليل يوجب أو يرجح صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه.

٣ ــ أنه لا بد أن يسلم الدليل الصارف من الحقيقة إلى المجاز عن المعارض.

---

(١) ينظر ص ١٨٦ من البحث.

(٢) ينظر: المسودة ١٦٩، ١٧٠.

(٣) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٠/ ٤٦، و ١٢/ ٢٧٦، والفتاوى العراقية ٣٤٨.

(٤) ينظر: مجموعة الفتاوى ٢١/ ٢٢٢، و ٢٢/ ٣٢٢ ــ ٣٢٣، و ٢٩/ ٦٨، و ٣٤/ ٤٦.

(٥) مجموعة الفتاوى ٦/ ٢١٦، وينظر: الأسماء والصفات ١/ ٢٢٥.

٤ ــ أن الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته فلا بد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته، وأنه أراد مجازه..

وأحسب أن هذا الموقف هو الذي قصده القاسمي[١] بقوله: «وقال رحمه الله تعالى ــ أي ابن تيميَّة ــ في بعض فتاويه: نحن نقول بالمجاز الذي قام دليله، وبالتأويل الجاري على نهج السبيل، ولم يوجد في شيء من كلامنا أنا لا نقول بالمجاز والتأويل، والله عند لسان كل قائل، ولكن ننكر من ذلك ما خالف الحق والصواب، وما فتح به الباب إلى هدم السنة والكتاب، واللحاق بمحرِّفة أهل الكتاب»[٢].

ولكن هذا الموقف لا يسوِّغ إطلاق القول بأن ابن تيميَّة يقول بالمجاز إذا قام عليه دليل[٣]، لأنه أنكر تسمية المجاز أصلاً، وأنكر أن يقسم الكلام إلى حقيقة ومجاز، وهذا ما سيكشف عنه قابل الصفحات.

موقف إنكار المجاز:

لقد أصبح ابن تيميَّة علمًا على إنكار المجاز من بين منكريه، لأن من أنكره قبله لم يتحمسوا للإنكار حماسته، ولم يصولوا صولته، نعم بذرة الإنكار قبله، ولكنها لم تجد من السواقي ما يرويها لتقوم على سوقها، أما ابن تيميَّة فقد «أدار المعركة من جديد بسلاح جديد، واستأنف البحث من حيث لا يدري سابقوه، ولم يعتمد هو في إنكار المجاز على الأسباب التي ابتنوا رأيهم عليها، بل اجتهد ما وسعه الجهد في التترس بدروع أخرى، وأخذ يرشق من ورائها سهامه ويؤسس، وقد أعانه على ذلك

---

(١) محمد جمال الدين القاسمي، محدث الشام وعالمها (ت ١٩١٤م).
ينظر: الأعلام ٢/ ١٣٥، والمنجد في الأعلام ٤٣١.

(٢) محاسن التأويل ١٧/٦١٥٦.

(٣) ينظر: أثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية، ٧٠، فقد ذكر المؤلف أن «ابن تيميَّة وابن قيم الجوزية يقولان بالمجاز إذا قام عليه دليل»!.

اطلاع اتسعت آفاقه، وعقل احتد ذكاؤه، وقدرة على الجدل والنظر لم تجتمع آلاته في رجل كما تجتمعت فيه»[1]، أما من جاء بعده فهم في فلكه دائرون، وعلى نهجه سائرون، وبسهامه يرشقون. . .

وبعد القراءة والتأمل فيما كتبه ابن تيميّة في إنكار المجاز في الموضعين الذين يكاد يكون أحدهما اختصارًا لما فصل في الموضع الآخر، وكأن ابن تيميّة لم يناقش موضوع إنكار المجاز إلاّ في موضع واحد، ثم نقله مختصرًا في الموضع الآخر[2]، يمكن أن نتدبر الكلام في إنكاره للمجاز في أطر أربعة، نراها مركز الدائرة وقطب الرحى، وهي:

أولاً: مع المصطلح.

ثانيًا: مع المفاهيم المجازية العامة.

ثالثًا: مع الفروق بين الحقيقة والمجاز.

رابعًا: مع أمثلة المجاز.

وقبل أن نفصل القول في هذه الأطر، أود أن أبين أمرًا يفصح عنه العنوان الآتي:

هل إنكار ابن تيميّة للمجاز من باب النزاع اللفظي؟

ليس من المتوقع أن يقول أحد من منكري المجاز، أن النزاع بين المنكرين والمثبتين نزاع لفظي، لأن المنكرين حينئذ يكونون غير منكرين.

ولكن حين تصدر عن ابن تيميّة، الذي عرف بشدة إنكاره للمجاز، مثل هذه

---

(١) المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٦٤١ ـ ٦٤٢. وينظر: تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية: ١٢٨.

(٢) ينظر: الإيمان ٧٩، ومجموعة الفتاوى ٧/ ٦٠، ٢٠/ ٢٢٠. المناقشة الموسعة في مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٢٠، وما هو في الموضع الآخر في المجموع وفي الإيمان، هو نفسه وهو اختصار لما سبق.

العبارة، فإنه سيكون لصدورها وزن وتقدير[1].

يقول ابن تيميَّة: «والشبه تنشأ في مثل هذا[2]، من جهة: إن بعض الناس لا يفرق بين المطلق من الكلام والمقيد. مثال ذلك: إن الإنسان يقول: رأيت الشمس والقمر والهلال، إذا رآه بغير واسطة، وهذه الرؤية المطلقة، وقد يراه في ماء أو مرآة، فهذه رؤية مقيدة، فإذا أطلق قوله: رأيته، أو ما رأيته، حمل على مفهوم اللفظ المطلق، وإذا قال: لقد رأيت الشمس في الماء والمرآة، فهو كلام صحيح مع التقييد، واللفظ يختلف معناه بالإطلاق والتقييد، فإذا وصل بالكلام ما يغير معناه، كالشرط والاستثناء، ونحوهما من التخصيصات المتصلة كقوله: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]، كان هذا المجموع دالاًّ على تسعمائة وخمسين سنة بطريق الحقيقة عند جماهير الناس.

ومن قال: إن هذا مجاز فقد غلط، فإن هذا المجموع لم يستعمل في غير موضعه، وما يقترن باللفظ من القرائن اللفظية الموضوعة هي من تمام الكلام، ولهذا لا يحتمل الكلام معها معنيين، ولا يجوز نفي مفهومهما، بخلاف استعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع، مع أن قول القائل: هذا اللفظ حقيقة، وهذا مجاز نزاع لفظي، وهو مستند من أنكر المَجاز في اللغة أو في القرآن»[3].

أقول: إن عبارته: (أن قول القائل: هذا اللفظ حقيقة وهذا مجاز نزاع لفظي) قد تتخذ وسيلة لهدم ما ذكره ابن تيميَّة في نقد المجاز، لأن القارىء سيقول حينئذ ما دام مقرًا بحقيقة المسألة، فالنزاع اللفظي لا طائل تحته ولا مشاحة في الاصطلاح!

ويحق لمن قرأ العبارة المتقدمة أن يغض النظر عن موقف الإنكار بأجمعه،

---

(١) ينظر: المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٨٦٤.

(٢) يشير المؤلف إلى من يقول: إن كلام الله انفصل عن ذاته وحل في القراء، أو يقول: إن المداد الذي يكتب به القرآن قديم أزلي... ينظر: دقائق التفسير ٣/ ١٨٨، ومجموعة الفتاوى ١٢/ ١٤٩.

(٣) مجموعة الفتاوى ١٢/ ١٤٩ ـ ١٥٠، وينظر: دقائق التفسير ٣/ ١٨٩.

ولكن من الإنصاف أن نقول: إن الأحكام إذا أطلقت فلا بد أن تكون ناتجة بعد جمع شتات ما تفرق من الموضوع[(١)]!

وعبارة ابن تيميَّة المتقدمة لا تمثل آخر آرائه، وإنما أطلقها عندما كان مقرًا بالمجاز، ويحق للقارىء أن يطلب دليلاً على ما نقول، ودليلنا على ذلك: إن النص المتقدم نفسه يحمل في آخره ما يؤكد قولنا، وهو قوله: «ثم إنه لا ريب أن المجاز قد يشيع ويشتهر حتى يصير حقيقة»[(٢)].

أما حقيقة النزاع كما يراه ابن تيميَّة فهو ليس من باب النزاع اللفظي، ودليلنا على ذلك من وجهين:

الأول: إن ابن تيميَّة قد صور حقيقة النزاع بين أبـي إسحاق الإسفراييني المنكر للمجاز وبين منازعيه فقال: «قال المنازعون له: النزاع معه لفظي، فإنه إذا سلم أن في اللغة لفظًا مستعملاً في غير ما وضع له لا يدل على معناه إلَّا بقرينة، فهذا هو المجاز، وإن لم يسمه مجازًا»[(٣)]، وما أراده المنازعون من أبـي إسحاق الإسفراييني من التسليم بالوضع والاستعمال والقرينة، هو الذي أدار ابن تيميَّة حوله الحديث في إنكار المجاز، فلم يسلِّم به!

الثاني: إن ابن تيميَّة قد صرح أن النزاع في باب الحقيقة والمجاز ليس لفظيًا، فقال: «وتقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز، تقسيم مبتدع محدث، لم ينطق به السلف، والخلف فيه على قولين. وليس النزاع فيه لفظيًا، بل يقال: نفس هذا التقسيم باطل لا يتميز هذا عن هذا»[(٤)].

---

(١) لقد أطلق مؤلف كتاب (المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم) القول: بأن النزاع بين المجوزين والمنكرين للمجاز هو نزاع لفظي، واستند في ذلك إلى عبارة ابن تيميَّة المتقدمة وهو إمام منكري المجاز.
ينظر: ٢/ ٨٦٣.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٢/ ١٥٠، وينظر: دقائق التفسير ٣/ ١٨٩.

(٣) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦١.

(٤) مجموعة الفتاوى ٧/ ٧٦. وينظر: الإيمان ١٠٣.

أولاً: مع المصطلح

أول أمر أثاره ابن تيميَّة تمهيدًا لإنكار المجاز، هو عدم ورود لفظ المجاز عن سلف الأمة وعلمائها المتقدمين، وإن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز هو من صنيع المتأخرين، ومن نصوصه في ذلك:

(أ) «وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك، والثوري، والأوزاعي، وأبي حنيفة، والشافعي»[1]، «ولم يوجد أيضًا تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز في كلام أئمة النحو واللغة، كأبي عمرو بن العلاء، وأبي عمرو الشيباني، وأبي زيد، والأصمعي، والخليل، وسيبويه، والكسائي، والفراء، ولا يعلمه أحد من هؤلاء عن العرب»[2].

«وإنما هذا اصطلاح حادث، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين، فإنه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه والأصول والتفسير والحديث ونحوهم من السلف»[3].

(ج) «وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز، أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه، ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية. . . ، وكذلك سائر الأئمة لم يوجد لفظ المجاز في كلام أحد منهم إلاَّ في كلام أحمد بن حنبل، فإنه قال في كتاب الرد على الجهمية في قوله: (أنا، ونحن)، ونحو ذلك في القرآن: هذا من مجاز اللغة يقول الرجل: إنا سنعطيك، إنا سنفعل، فذكر أن هذا من مجاز اللغة. . . »[4].

---

(١) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٠. وينظر: ٢٠/ ٢٤٦، والإيمان ٨٠.

(٢) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٤٦.

(٣) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٠. وينظر: الإيمان ٨٠.

(٤) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٠. وينظر: ٢٠/ ٢٤٦، والإيمان ٨٠.

(د) «إن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز إنما اشتهر في المئة الرابعة، وظهرت أوائله في المئة الثالثة، وما علمته موجودًا في المئة الثانية اللّهم إلاَّ أن يكون في أواخرها»[1].

وحاصل ما مَرَّ:

١ ــ إن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، لم يتكلم به أحد من السلف والعلماء المتقدمين.

٢ ــ إن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، اصطلاح حادث من جهة المعتزلة والمتكلمين.

٣ ــ إن أول من تكلم بلفظ المجاز هو أبو عبيدة[2]، وأنه وجد لفظ المجاز في كلام الإمام أحمد، لكن بمعنى آخر.

٤ ــ إن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ظهرت أوائله في المائة الثالثة، واشتهر في المائة الرابعة. . .

تــعــقــيــب:

أما ما ذكره ابن تيميَّة أولاً من عدم ورود هذا التقسيم عن أئمة السلف والعلماء المتقدمين، فهو كما قال، وهذا مما يشهد بسعة اطلاعه وكثرة تتبعه.

وقد يجد معترض في قول ابن حزم عن الجعد بن درهم[3]، شيخ الجهمية[4]:

---

(١) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦١. وينظر: الإيمان ٨١.

(٢) معمر بن المثنى التيمي البصري من علماء اللغة المشهورين (ت ٢١٠هـ).
ينظر: نزهة الألباء ١٠٤، وبغية الوعاة ٢/ ٢٩٤.

(٣) الجعد بن درهم من الموالي، قال عنه الذهبي: مبتدع ضال. مات مقتولاً لأجل ابتداعه (١١٨هـ).
ينظر: لسان الميزان ٢/ ١٠٥، والبداية والنهاية ٩/ ٣٥٠.

(٤) أتباع جهم بن صفوان الذي أخذ مقالته عن الجعد بن درهم، وقد قالوا بتعطيل صفات =

«كان الجعد، وهو من شيوخهم، يقول: إذا كان الجماع يتولد منه الولد، فأنا صانع ولدي ومدبره وفاعله، ولا فاعل له غيري، وإنما يقال: إن الله خلقه مجازًا لا حقيقة»[1]، وفيما ينقل عن الجهم بن صفوان[2] تلميذه: «ولا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، كما يقول: زالت الشمس ودارت الرحى»[3]، ما يشير إلى أن مصطلح المجاز قد نشأ في بداية القرن الثاني الهجري، ولكن الذي أراه في ذلك، أن الناقلين عنهما إنما حكوا حالهما في نفي الصفات، وأنهما ما تكلما بمصطلح المجاز، وإلاَّ لما بقي غير معروف قرابة قرن ونصف من الزمن مع شهرة من تكلم به؟

وأما ما ذكره من أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، إنما هو اصطلاح حادث من جهة المعتزلة، فهذا مما يشهد له تاريخ المصطلح، فإن الذين تناولوا البحث الاصطلاحي في المجاز، إنما كانت وقفتهم الأولى مع الجاحظ[4]، وهو من كبار أئمة الاعتزال، يقول الدكتور مهدي السامرائي: «يظهر من خلال النصوص المبثوثة في كتابي الجاحظ: (البيان والتبيين) و (الحيوان)، والتي سبقني بالإشارة إلى بعضها كثير من الأساتذة الأجلاء مثل الأستاذ سيد نوفل، والأستاذ شوقي ضيف، ومحمد زغلول سلام وغيرهم . . . أن الجاحظ يقف في منبع تيار البحوث الاصطلاحية البيانية، لا من حيث وضع التسمية المجازية والاستعارية، ولكن من حيث إدراكه لطائفة من العلاقات والأحكام المجازية التي كانت بمثابة الأساس الذي

= الباري، وقالوا: إن الجنة والنار لم تخلقا بعد وإنهما سيفنيان.
ينظر: الفرق بين الفرق ١٩٩، والتبصير في الدين ١٠٧.

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥/ ٧٠.

(٢) جهم بن صفوان أبو محرز السمرقندي وإليه تنسب الجهمية، مات مقتولاً أيضًا (١٢٨هـ).
ينظر: لسان الميزان ٢/ ١٤٢، والجهم بن صفوان ٦١.

(٣) الفرق بين الفرق ١٩٩.

(٤) عمرو بن بحر أبو عثمان المعتزلي المشهور (ت ٢٥٥هـ)، ينظر: معجم الأدباء ١٦/ ٧٤، وطبقات المعتزلة ٦٧.

شيدت عليه الدراسات المجازية فيما بعد»[1].

وأما ما ذكره عن أبي عبيدة من أنه أول من تكلم بلفظ المجاز، وأنه عنده بمعنى ما يعبر به عن الآية، فهذا لم ينازعه فيه أحد في حدود ما أعلم، يقول مهدي السامرائي عن استعمال كلمة (المجاز): «لقد دخلت كلمة مجاز لأول مرة في البحث اللغوي في مطلع القرن الثالث الهجري، إذ استعملها أبو عبيدة معمر بن المثنى المتوفى سنة (٢١٠) وجعلها عنوانًا لكتابه المشهور: مجاز القرآن»[2].

وأما عن معنى كلمة مجاز عند أبي عبيدة، فلنسأل بها خبيرًا، وهو محقق كتاب مجاز القرآن، وجوابه جعله تحت عنوان (معنى المجاز عند أبي عبيدة)، إذ قال: «ومهما كان الأمر، فإن أبا عبيدة يستعمل في تفسيره للآيات هذه الكلمات: مجازه كذا، وتفسيره كذا، ومعناه، وغريبه، وتقديره، وتأويله، على أن معانيها واحدة أو تكاد، ومعنى هذا أن كلمة (مجاز) عنده، عبارة عن الطرق التي يسلكها القرآن في تعبيراته، وهذا المعنى أعم بطبيعة الحال من المعنى الذي حدده علماء البلاغة لكلمة (المجاز) فيما بعد»[3].

وأما ما ذكره عن الإمام أحمد[4] فهو وإن رجح أن معنى المجاز عنده: أي مما يجوز في اللغة، وأنه لم يرد أن اللفظ استعمل في غير ما وضع له، ففي المسألة خلاف بين أصحاب الإمام أحمد، وكلامه يدل على حقيقة واحدة وهو: أنه يجوز في

---

(١) المجاز في البلاغة العربية ٦٢ ــ ٦٣. وينظر: البلاغة تطور وتاريخ ٥٦، وأثر القرآن في تطور النقد العربي ٨٤، والتراث النقدي والبلاغي للمعتزلة ٨٩.

(٢) المجاز في البلاغة العربية ٥٥، أما ما ذكره الدكتور عبد العظيم المطعني، من أنه وجد في القرن الثاني عند أبي زيد الأنصاري، وأنه قبل أبي عبيدة، فهذا مبني على ترجيحه أن وفاة أبي زيد سنة ١٧٠هـ، والمشهور أنه توفي سنة ٢١٥هـ، فلا يسلم له ما أراد. ينظر: المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ١/ ١٤٧، ٢/ ٦٤٧.

(٣) مجاز القرآن (مقدمة المحقق) ١/ ١٨ ــ ١٩.

(٤) ينظر: الرد على الزنادقة والجهمية ٦٤.

اللغة أن يقول الواحد العظيم الذي له أعوان، نحن فعلنا كذا ونفعل كذا ونحو ذلك. وهذا هو حقيقة المجاز عند المتأخرين، لأن تفسيرهم لكلام الإمام أحمد بـ (يجوز) يعني: إن الأصل في هذا اللفظ ألا يستعمل في ذلك المعنى، وإنه إنما جاء على سبيل الجواز لا الأصالة[1].

وأما ما ذكره من ظهور المصطلح في القرن الثالث، وأنه إنما كان على يد المعتزلة، فقد قدمنا ما يشهد له، ولكن نشوءه على يد المعتزلة، لا يعني أن غيرهم من أهل الإسلام لم يستعملوه، ومن المجازفة أن يقال «ليس فيهم ــ أي فيمن قسم الكلام إلى حقيقة ومجاز ــ إمام في فن من فنون الإسلام، لا التفسير ولا الحديث، ولا الفقه، ولا اللغة ولا النحو»[2].

فابن قتيبة وهو من أئمة أهل السنة ــ وهذا ما أقر به ابن تيميَّة نفسه[3] ــ المتوفى سنة ٢٧٦هـ، قد وقف من المجاز وقفة تكاد تكون اصطلاحية من خلال كتابه (تأويل مشكل القرآن)، «ويعتبر ابن قتيبة أول من أفرد بابين مستقلين لدراسة المجاز والاستعارة»[4]، فقد رد على الزاعمين أن المجاز ضرب من الكذب، فقال: «وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنه كذب، لأن الجدار لا يريد، والقرية لا تسأل، وهذ من أشنع جهالاتهم، وأدلها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذبًا وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً، كان أكثر كلامنا فاسدًا،

---

(١) وأحب أن أنقل نص كلام الإمام أحمد، ففي نصه نفسه هناك تفريق بين المجاز) و (ما يجوز في اللغة)، ونصه هو الآتي: «أما قوله: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ﴾، فهذا في مجاز اللغة، يقول الرجل للرجل: إنا سنجري عليك رزقك، إنا سنفعل بك كذا، وأما قوله: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾، فهو جائز في اللغة يقول الرجل الواحد للرجل: سأجري عليك رزقك. . .»، الرد على الزنادقة ٦٤.

(٢) هذا كلام ابن تيمية، مجموعة الفتاوى ٢/ ٢٢٢.

(٣) ينظر: تفسير سورة الإخلاص ٩٥، ٨٦، ومجموعة الفتاوى ١٧/ ٢١٢.

(٤) المجاز في البلاغة العربية ٧٠، وينظر: تأويل مشكل القرآن ١٠٣، ١٣٥، والمجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ١/ ٦١.

لأنا نقول: نبت البقل وطالت الشجرة»[1].

وأما عن شهرة البحوث المجازية في القرن الرابع فهذا مما لا شك فيه[2]، فهو القرن الذي عاش فيه كل من: أبي بشر الآمدي[3] (ت ٣٧٠هـ)، وعلي بن عيسى الرماني[4] (ت ٣٨٦هـ)، والقاضي الجرجاني[5] (ت ٣٩٢هـ)، وابن جني (ت ٣٩٢هـ)، وأحمد بن فارس (ت ٣٩٥)، وأبي هلال العسكري[6] (ت ٣٩٥هـ)[7].

بعد كل ما مر ذكره في المصطلح أقول: أن ابن تيميَّة قد أجاد وبلغ الغاية في الدقة في بحث المصطلح وتحديد نشأته وشهرته، ولكن هل أن عدم ورود المصطلح عن السلف والعلماء المتقدمين يصلح أن يكون دليلاً على إنكار المجاز؟

إن الإجابة عن هذا السؤال نتركها لابن تيميَّة؟

وجوابه كما يقول: «يعلم بالاضطرار عند العرب أنها لم تتكلم باصطلاح

---

(١) تأويل مشكل القرآن ١٣٢.

(٢) ينظر: المجاز في البلاغة العربية ٧٨، وما بعدها، والمجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ١/ ١٨٥، ١٧٥، ١٩٤، ٢٥٦، ٢٦٦.

(٣) الحسن بن بشر بن يحيى الآمدي، من علماء الأدب (ت ٣٧٠هـ).
ينظر: معجم الأدباء ٨/ ٧٥، والأعلام ٢/ ١٨٥.

(٤) علي بن عيسى بن علي أبو الحسن الرماني، من علماء النحو (ت ٣٨٦هـ).
ينظر: إنباه الرواة ٢/ ٢٩٤، وبغية الوعاة ٢/ ١٨٠.

(٥) علي بن عبد العزيز، أبو الحسن الجرجاني، الأديب القاضي (ت ٣٩٢هـ).
ينظر: شذرات الذهب ٣/ ٥٦، والأعلام ٤/ ٣٠٠.

(٦) الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري عالم بالأدب (ت ٣٩٥هـ).
ينظر: خزانة الأدب ١/ ٢٣٠، والأعلام ٢/ ١٩٦.

(٧) ينظر: الموازنة ١/ ٢٤٣ (فقد أفاض الحديث عن الاستعارة)، وكذا: الوساطة ٣٤، ٤٢٩.
وكذا: النكت في إعجاز القرآن ٨٥، والخصائص ٢/ ٤٤٥، والصاحبي ٣٢١، والصناعتين ٢٦٨.

النحاة، التي قسمت بعض الألفاظ: فاعلاً، واللفظ الآخر مفعولاً، ولفظًا ثالثًا مصدًا، وقسمت بعض الألفاظ: معربًا، وبعضها مبنيًا. لكن يعلم أن هذا اصطلاح النحاة، لكنه اصطلاح مستقيم المعنى، بخلاف من اصطلح على لفظ الحقيقة والمجاز، فإنه اصطلاح حادث وليس بمستقيم في هذا المعنى»[1].

سبب إنكار المجاز:

إذا تأخر ورود المصطلح لا يعني إنكاره، ولكن الذي دعا إلى إنكاره هو عدم استقامته في معناه، ولما يحمله من المفاسد الشرعية، «وإذا كان فيه مفاسد كان ينبغي تركه لو كان الفرق معقولاً[2]، فكيف إذا كان الفرق غير معقول وفيه مفاسد شرعية، وهو إحداث في اللغة؟»[3].

ومن أكبر مفاسده أنه يعد السبيل الممهد الذي سلكته كل الطوائف في الدعوة إلى أصولها وذلك بحمل كل ما خالفها على المجاز، «وأكثر هؤلاء ــ كما يقول ابن تيميّة ــ يجعلون ما ليس بمجاز مجازًا، وينفون ما أثبته الله من المعاني الثابتة، ويلحدون في أسماء الله وآياته، كما وجد ذلك للمتوسعين في المجاز من الملاحدة أهل البدع؟»[4].

وهذا الاصطلاح استندت إليه المعتزلة في نفي صفات الباري، ونفي رؤيته يوم القيامة، وكذلك استندت إليه في مسألة خلق الأفعال، وخلق القرآن وغيرها.

وكذلك استندت إليه الجبرية[5] في معتقدها، الذي يقضي بنسبة الأفعال إلى

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٤٦.

(٢) سيأتي الكلام مفصلاً عن التفريق بين الحقيقة والمجاز قريبًا.

(٣) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٤٧.

(٤) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٤٩، وينظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية ١٧٠.

(٥) فرقة تقول إن الله تعالى جبر الخلق على الإيمان والكفر، وخلقها فيهم فحصل ذلك من غير اكتساب منهم.
ينظر: اعتقادات فرق المسلمين ٦٨، والبرهان في معرفة عقائد أهل الأديان ٤٢.

الله تعالى حقيقة وإلى العبد مجازًا.

إلى غير ذلك من البدع التي ابتدعها زعماء المعتزلة، والجبرية والجهمية والمرجئة ومن وافقهم من الفرق الأخرى وحذا حذوهم[1].

وطريق السلامة في باب الاعتقاد، وخاصة في أسماء الله وصفاته، أن نتبع ولا نبتدع، وأن نرد من المجاز ما كان سببًا في هدم معاني الأحاديث والآيات، فنثبت لربنا سبحانه وتعالى كل ما أثبته لنفسه أو أثبته له رسوله من صفات الكمال من غير تعطيل ولا تشبيه ولا تأويل، ونصفه بكل ما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله من غير تعطيل ولا تشبيه ولا تأويل، وننفي عنه كل ما نفاه عن نفسه أو نفاه عنه رسوله[2].

موقف المتقدمين من النصوص المجازية:

إذا لم يعهد عند المتقدمين حديث في لفظ المجاز، فلا ريب أن النصوص التي حملها المتأخرون على المجاز، قد اطلع عليها المتقدمون، ومن المهم أن نعرف كيف تعاملوا معها، ولنأخذ أمثلة للمتقدمين ممن ذكرهم ابن تيميَّة، وليكونوا: الشافعي، وسيبويه، والفرَّاء[3].

الشافعي:

وضع الإمام الشافعي رسالته في أصول الفقه، ورواها عنه تلامذته وسميت بـ(الرسالة)، ولم يسمها الشافعي بهذا الاسم، ويكاد العلماء يتفقون على أنها أول

---

(١) ينظر: التبصير في الدين ٦٣، ٩٧، ١٠١، والملل والنحل ١/ ١٣٩، ٨٥، ٤٤، ومجموعة الفتاوى ٧/ ٥٩، ٦٠، ودرء تعارض العقل والنقل ٥/ ١٢، ٩/ ٤٧، ومنهاج السنة ٢/ ٥٨٢، وأساليب المجاز في القرآن الكريم ١١١.

(٢) ينظر: سنن الترمذي ٢/ ٨٧، ومقالات الإسلاميين ١/ ٣٢٠، والتمهيد ٧/ ١٤٥، ودراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ٢٠٩.

(٣) يحيى بن زياد أبو زكريا الفراء من أئمة النحو واللغة (ت ٢٠٧هـ).
ينظر: نزهة الألباء ٩٨، وبغية الوعاة ٢/ ٣٣٣.

مؤلف في أصول الفقه[1].

وفي الرسالة نصوص تؤكد أن الشافعي كان يدرك اتساع العرب في كلامها، وعلى هذا الاتساع جاءت لغة القرآن: «فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عامًّا ظاهرًا يراد به العام الظاهر . . . وعامًّا ظاهرًا يراد به الخاص، وظاهرًا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل ذلك موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره»[2].

ومن الجدير أن ننبه في هذا النص على قوله: (اتساع لسانها)، فهو تعبير شاع عند الرواد الأوائل من اللغويين كسيبويه والفراء، وبهذا المصطلح قد فسروا بعض الأساليب المجازية التي لفتت أذهانهم، مما أثر عن العرب ومما ورد في القرآن الكريم[3].

ومما ورد في الرسالة قوله: (الصنف الذي يبين سياقه معناه)[4].

وتحت هذا العنوان جاء قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ [الأعراف: ١٦٣].

وفيها يقول الشافعي: «فابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: إذ يعدون في السبت، دل على أنه إنما أراد أهل القرية، لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا في غيره، وإنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون»[5].

---

(١) ينظر: الرسالة (مقدمة المحقق) ١٣، والبحر المحيط في أصول الفقه ١/ ١٠.

(٢) الرسالة ٥١ ــ ٥٢.

(٣) ينظر: المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٦٦٥.

(٤) الرسالة ٦٢.

(٥) الرسالة ٦٢ ــ ٦٣.

ومن العناوين المهمة أيضًا قوله: «الصنف الذي يدل لفظه على باطنه دون ظاهره»[1]. وتحت هذا العنوان جاء قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ ﴿٨٢﴾ ﴾ [يوسف].

وفيها يقول الشافعي: «فهذه الآية في مثل معنى الآيات قبلها، لا تختلف عند أهل العلم باللسان أنهم ـ أي إخوة يوسف ـ إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية، وأهل العير، لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم»[2].

ومن نافلة القول أن نشير إلى أن ما ذكره الإمام الشافعي هو نفسه ما تتناقله كتب البلاغة على أنه من المجاز[3].

سيبويه:

وضع سيبويه كتابه الذائع الصيت (الكتاب) في القرن الثاني الهجري، وهو على سبقه الزمني جاء نسيج وحده في موضوعه، حافلاً بكل مفيد في الدراسات اللغوية: صوتًا وصرفًا ونحوًا، لم يعرف قبله مثله ولم يلحق به نظير[4].

وقد وقف سيبويه عند قسم من النصوص وقفة تشعرنا أنه مدرك أنها لا تحمل على ظاهرها، وقد ذكر أن العرب إنما تفعل ذلك على سبيل الاتساع والإيجاز في كلامها[5].

فمن عناوين هذا السفر: (باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتساعهم في الكلام وللإيجاز والاختصار)[6].

---

(١) الرسالة ٦٤.

(٢) الرسالة ٦٤، وينظر: الإبهاج ١/ ٣٠٧.

(٣) ينظر: أسرار البلاغة ٣٦٢، والمجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٦٦٨، والبحث اللغوي والنحوي عند الجويني ٤٤.

(٤) ينظر: المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ١/ ٥.

(٥) ينظر: المجاز في البلاغة العربية ٥٢، والمجاز وأثره في الدرس اللغوي ٤٣.

(٦) الكتاب ١/ ١٠٨.

ومما جاء تحت هذا العنوان: «فمن ذلك أن تقول: على قول السائل، كم صيد عليه؟ وكم غير ظرف لما ذكرت لك في الاتساع والإيجاز، فتقول: صيد عليه يومان، وإنما المعنى صيد عليه الوحش في يومين، ولكنه اتسع واختصر ولذلك أيضًا وضع السائل كم غير ظرف. . .

ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾، إنما يريد أهل القرية فاختصر، وعمل الفعل في القرية كما كان عاملاً في الأهل لو كان هاهنا. . .

ومثل ذلك من كلامهم: بنو فلان يطؤهم الطريق، وإنما يطؤهم أهل الطريق. . .

ومن ذلك قولهم: أكلت أرض كذا وكذا، وأكلت بلدة كذا وكذا، إنما يريد أنه أكل من ذلك وشرب، وأصاب من خيرها، وهذا أكثر من أن يحصى»[1].

وهذه النصوص لا تحتاج إلى تعليق أو زيادة إيضاح فهي غنية عن ذلك، وليس لي إلاَّ أن أنبه مرة أخرى على مصطلح (الاتساع)، وما يدخل فيه من المعاني المجازية عند المتأخرين.

الفراء:

محطتنا الأخيرة مع أبـي زكريا الفراء من أعلام القرن الثاني الهجري، وكتابه (معاني القرآن)، أشهر من أن تعرفه عبارة موجزة، ومن وقفاته في (معاني القرآن):

قال عند قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ﴾ [البقرة: ١٦]: «ربما قال القائل: كيف تربح التجارة وإنما يربح التاجر؟ وذلك من كلام العرب، ربح بيعك، وخسر بيعك، فحسن القول بذلك لأن الربح والخسران إنما يكونان في التجارة فعلم معناه، ومثله من كلام العرب، هذا ليل نائم، ومثله من كلام الله: ﴿فَإِذَا عَزَمَ ٱلْأَمْرُ﴾، وإنما العزيمة للرجال»[2].

---

(١) الكتاب ١/ ١٠٨ ـ ١٠٩، وينظر ١/ ١١٠، ١٦٨، ١١٤، ١٦٩.

(٢) معاني القرآن ١/ ١٤.

وقال عند قوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ [البقرة: ٩٣]: فإنه أراد حب العجل، ومثل هذا مما تحذفه العرب كثير، قال الله: ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾، والمعنى: سل أهل القرية، وأهل العير»[1].

وقال عند قوله تعالى: ﴿لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم﴾ [المائدة: ٦٦]: «من قطر السماء ونبات الأرض من ثمارها وغيرها. وقد يقال: إن هذا على جهة التوسعة كما نقول: هو في خير من قرنه إلى قدمه»[2].

وهذه النصوص كسابقاتها، لا تحتاج إلى مزيد بيان، وهي مما حمله العلماء على المجاز[3].

ثانيًا: مع المفاهيم المجازية العامة

من يتأمل فيما قيل في حد المجاز، فإنه يجد أنها تحمل في طياتها مفاهيم أساسية تشكل هيكل البحث المجازي، ومن هذه المفاهيم: الوضع، والاستعمال، والقرينة، وقد كان ابن تيميّة حريصًا على تقويض هذه الدعائم التي يقوم عليها المجاز، حتى ينهدم المجاز برمته، وفيما يأتي تفصيل لهذه المفاهيم:

الوضع والاستعمال:

لا سبيل إلى معرفة المجاز، ما لم نعرف الحقيقة، ولا سبيل إلى معرفة الحقيقة ما لم نحدد الوضع الأول[4].

إذًا فنقطة البدء في البحث المجازي تنطلق من هاهنا، لذا فـ (الوضع) كان

---

(١) معاني القرآن ١/ ٦١.

(٢) معاني القرآن ١/ ٣١٥.

(٣) ينظر: المجاز في البلاغة العربية ٥٠ ـ ٥٥، والمجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ١/ ٥ ـ ٣٦.

(٤) ينظر: المجاز في البلاغة العربية ٢٠٥، والمجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٧٢٩.

المحطة العلمية الأولى التي وقف عندها ابن تيميَّة، وطالب المتكلمين به أن يحددوا مفهوم هذا الذي يلهجون به؟

تكمن مشكلة هذا المفهوم في تاريخه، لأنه ــ لا شك ــ مرتبط بمسألة نشوء اللغة، «فالوضع الأول معناه النشوء الأول للغة»[1]، ولا شك أن المخلوقات كلها تفتقر إلى أسماء يستدل بها عليها، من أجل التفاهم بين الناس وهذا يقع ضرورة[2].

ولكن هذا الذي وقع ضرورة من اطلع عليه؟ فيقينًا لا «ندري متى وكيف نشأت اللغة؟»[3]

وفي هذا المفهوم ــ أي الوضع ــ يقول ابن تيميَّة: «أنهم قالوا: الحقيقة: اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز: هو المستعمل في غير ما وضع له، فاحتاجوا إلى إثبات الوضع السابق على الاستعمال، وهذا يتعذر»[4].

ويقول أيضًا: «وهذا كله يصح لو علم أن الألفاظ العربية وضعت أولاً لمعان، ثم بعد ذلك استعملت فيها، فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال... والمقصود هنا أنه لا يمكن لأحد أن ينقل عن العرب، بل ولا عن أمة من الأمم، أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة، ثم استعملوها بعد الوضع، وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني، فإن ادعى مدع أنه يعلم وضعًا يتقدم ذلك فهو مبطل»[5].

فإذا أصبح متعذرًا أن يعرف الوضع فحينئذٍ يحق لابن تيميَّة أن يقول: لا مكان لكل ما بني عليه ولا جدوى من الاشتغال به!

إذًا لقد أنكر ابن تيميَّة أن يكون للغة وضع متقدم على الاستعمال، وهذا حق،

---

(١) المجاز في البلاغة العربية ٢٠٣.

(٢) ينظر: المثل السائر ١/ ٥٩.

(٣) الفلسفة بنظرة علمية ٣٥، وينظر: المجاز في البلاغة العربية ٢٠٥.

(٤) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٥، وينظر ٢٠/ ٢٢٤، والإيمان ٨٧.

(٥) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٢، وينظر: ٧/ ٦٥، و ٢٠/ ٢٢٤، والإيمان ٨٢.

فليس من المعقول أن توجد كلمة أو لفظة في لغة من اللغات قبل الحاجة إليها، فمن المسلم إذًا أن كل كلمة إنما وضعت مقرونة بالاستعمال الذي دعا إلى إيجاد تلك الكلمة[1].

لقد أدرك ابن تيمية أن الخصم يمكن أن يتخلص من هذا الإلزام بأن يقول: إنما قصدت بالوضع: الاستعمال الأول، فقال معقبًا: «وإن قالوا: نعني بما وضع له ما استعملت فيه أولاً، فيقال: من أين يعلم أن هذه الألفاظ التي كانت تتخاطب بها عند نزول القرآن وقبله، لم تستعمل قبل ذلك في معنى شيء آخر، وإذا لم يعلموا هذا النفي فلا يعلم أنها حقيقة؟»[2]

إذًا فإذا كان المقصود من الوضع: إثبات وضع سابق للاستعمال أو كان المقصود به الاستعمال الأول فكلاهما غير معروف، وكل كلام يدور حولهما هو كالبناء بلا أساس.

تعقيب:

إن المقصود بالوضع إنما هو الاستعمال الأول، أي بالمعنى الثاني الذي ذكره ابن تيميَّة، وهذا هو المشهور، «وتلازم الوضع للاستعمال مثل تلازم الحياة للحي، ويستحيل استعمال لفظ بمعزل عن اللفظ نفسه، كما يستحيل وضع لفظ بمعزل عن الاستعمال، لأن الواضع يضع اللفظ ويعينه للدلالة على معنى، وتصور وضع لفظ دون أن تكون حقيقة معناه ومسماه ماثلة في ذهن الواضع مستحيل مستحيل»[3].

أما التفريق بين الوضع والاستعمال، فهو وإن قال به جماعة، فهو قول من لم يتصور ما يقول[4]، و «لا شك أن الفصل بين الوضع والاستعمال فصل نظري ليست

---

(١) ينظر: المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٧٤١.

(٢) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٦، وينظر: الإيمان ٨٨.

(٣) المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٧٤٢.

(٤) هو تفريق للآمدي وجماعة، ينظر: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٣٢، ومجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٢٤.

له قيمة عملية أو علمية»[1].

ومع ذلك فقد أدرك البلاغيون أن ربط المجاز بالوضع الأول لا يستقيم، لذا فقد «رفض كثير من رجال البلاغة، كالإمام عبد القاهر، والسكاكي، والخطيب القزويني، والعلوي، أن يفهموا الوضع اللغوي على الصورة العامة، لأن ذلك يؤدي إلى إخراج الحقائق الشرعية والعرفية والوقوف عند الحقائق اللغوية فقط»[2].

لذا عد الوضع في البحث البلاغي: لغوي، وشرعي، وعرفي، وعلى هذا الأساس انقسمت الحقائق إلى لغوية، وشرعية، وعرفية[3]. وأيضًا فليس المقصود بالحقيقة في باب الحقيقة والمجاز أن ننقل عن الواضعين الأوائل معنى اللفظة فحسب، وإنما المقصود أيضًا «غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره»[4]، وعلى هذا «فالحقيقة لا تعدو أن تكون استعمالاً شائعًا مألوفًا للفظ من الألفاظ، وليس المجاز إلاَّ انحرافًا عن ذلك المألوف الشائع»[5]، ولأجل ذلك «فالحقيقة متى قلَّ استعمالها صارت مجازًا عرفًا، والمجاز متى كثر استعماله صار حقيقة عرفًا»[6].

الاستعمال المطلق والمقيد:

تظهر في اللغة حالتان، حالة الكلمة قبل التركيب، وحالة الكلمة بعد التركيب، والفكرة المجازية إنما تتحقق من خلال الربط بين معنى الكلمة الواردة في السياق

(١) المجاز في البلاغة العربية ٢٠٧.

(٢) المجاز في البلاغة العربية ٢٠٤.

(٣) ينظر: شرح تنقيح الفصول ٤٤، والتلخيص ٢٩٤، والطراز ١/ ٥١، وشرح التلويح ١/ ١٣٣، ومعجم المصطلحات البلاغية ٣/ ٢٢٠.

(٤) البحث اللغوي والنحوي عند الجويني ٣٣، وينظر: التصور اللغوي عند الأصوليين ١٠٣.

(٥) دلالة الألفاظ ١٢٨، يجب أن يفرق بين الاستعمال الأول الذي هو الوضع اللغوي وبين غلبة الاستعمال الذي هو الحقيقة العرفية

(٦) المزهر ١/ ٣٦٨، وينظر: الإبهاج ١/ ٣١٩.

المعين وبين معناها الشائع المجرد، وهذا المعنى المجرد إنما نشأ للكلمة من كثرة استعماله في اللغة، فمعاني الكلمات إنما تعرف باستعمال أهل اللغة لا بالحد المجرد عن الاستعمال، فالانتقال الحاصل من المعنى الشائع المجرد، الذي تكون في الذهن من كثرة الاستعمال إلى المعنى المقيد الذي يحدده السياق هو الذي يحصل فيه التجوز، فمثلاً أصبح المعنى الشائع المجرد لكلمة (الأسد) هو الحيوان المعروف، وذلك لشيوع استعمال أهل اللغة هذا اللفظ في الدلالة على هذا الحيوان المعين، فإذا وردت كلمة (أسد) في سياق معين نحو: (رأيت أسدًا شاكي السلاح)، فلا بد للسامع أن يتصور المعنى الشائع المعروف وما فيه من ميزات، ثم ينتقل الذهن إلى المعنى السياقي المعين لهذه الكلمة، فيأخذ أهم صفات الأسد (الحيوان المعين)، التي هي الشجاعة، فينتقل بها لتكون هي المقصودة بكلمة (أسد) في هذا السياق، ولولا معرفة المعنى المجرد الشائع المخزون في الذهن لهذه الكلمة لما أمكن تصور هذا المعنى السياقي لهذه الكلمة في المثال المتقدم وفي غيره من الأمثلة.

لقد أراد ابن تيميّة أن يقطع هذا الربط بين المعنى السياقي، وبين المعنى المجرد، وحجته في ذلك: أن الألفاظ التي قالوا عنها إنها مجازات لم تستعمل إلاَّ مقيدة، فالسياق هو الذي يحدد معناها، وأنها في السياق المعين إنما ولدت دلالتها ولادة جديدة، وكأن اللفظ قد وضع وضعًا جديدًا، فلا علاقة بين هذا اللفظ المقيد وبين اللفظ المطلق، فلا وجود للفظ مطلق في اللغة.

يقول ابن تيميّة: «ثم هؤلاء الذين يقولون هذا، نجد أحدهم يأتي إلى ألفاظ لم يعلم أنها استعملت إلاَّ مقيدة، فينطق بها مجردة عن جميع القيود، ثم يدعي أن ذلك هو حقيقتها من غير أن يعلم أنها ما نطق بها مجردة، ولا وضعت مجردة، مثل أن يقول: حقيقة (العين) هو العضو المبصر، ثم سميت به عين الشمس، والعين النابعة، وعين الذهب، للمشابهة، لكن أكثرهم يقولون: إن هذا من باب المشترك، لا من باب الحقيقة والمجاز، فيمثل بغيره مثل لفظ (الرأس): يقولون: هو حقيقة في رأس الإنسان، ثم قالوا: رأس الدرب: لأوله، ورأس العين: لمنبعها، ورأس القوم

لسيدهم، ورأس الأمر لأوله، ورأس الشهر، ورأس الحول، وأمثال ذلك على طريق المجاز، وهم لا يجدون قط أن لفظ (الرأس) استعمل مجردًا، بل يجدون أنه استعمل بالقيود في رأس الإنسان، كقوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦]، ونحوه، وهذا القيد يمنع أن تدخل فيه تلك المعاني.

فإذا قيل: رأس العين، ورأس الدرب، ورأس الناس، ورأس الأمر، فهذا المقيد غير ذلك المقيد الدال، ومجموع اللفظ الدال هنا غير مجموع اللفظ الدال هناك، لكن اشتركا في بعض اللفظ كاشتراك كل الأسماء المعرفة في لام التعريف، ولو قدر أن الناطق باللغة نطق بلفظ رأس الإنسان أولاً، لأن الإنسان يتصور رأسه قبل غيره، والتعبير أولاً هو عما يتصور أولاً، فالنطق بهذا المضاف أولاً لا يمنع أن ينطق به مضافًا إلى غيره ثانيًا، ولا يكون هذا من المجاز كما في سائر المضافات، فإذا قيل: ابن آدم أولاً، لم يكن قولنا: ابن الفرس مجازًا، وكذلك إذا قيل: بنت الإنسان، لم يكن قولنا: بنت الفرس مجازًا، وكذلك إذا قيل: رأس الإنسان أولاً، لم يكن قولنا: رأس الفرس مجازًا، وكذلك في سائر المضافات إذا قيل: يده أو رجله»[1].

ويقول أيضًا: «فإن قالوا: قد قالوا: جناح الطائر وظهر الإنسان، وتكلموا بلفظ الظهر والجناح، وأرادوا به ظهر الإنسان، وجناح الطائر، قيل لهم: هذا لا يقتضي أنهم وضعوا[2] جناح السفر وظهر الطريق، بل هذا استعمل مضافًا إلى غير ما أضيف إليه ذاك، إن كان ذلك مضافًا، وإن لم يكن ذلك مضافًا، فالمضاف ليس هو مثل المعرف الذي ليس بمضاف، فاللفظ المعرف والمضاف إلى الشيء ليس هو مثل اللفظ المضاف إلى شيء آخر، فإذا قال الجناح والظهر، وقيل: جناح الطائر، وظهر الإنسان، فليس هذا وهذا مثل لفظ جناح السفر وظهر الطريق، وجناح الذل.

كذلك إذا قيل: رأس الطريق وظهره ووسطه وأعلاه، وأسفله، كان ذلك

---

(١) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٦ ــ ٦٧، وينظر: الإيمان ٨٨ ــ ٨٩.

(٢) كذا في الأصل، وأحسب أن الصواب: لم يضعوا... حتى لا يتم فيها دعوى المجاز: لأنه إن لم يقتض أنهم وضعوها فإنه يعني أنهم نقلوها، فيتحقق المجاز، وهذا خلاف ما أراد.

مختصًا بالطريق، وإن لم يكن ذلك مماثلاً كرأس الإنسان وظهره ووسطه وأعلاه وأسفله، وكذلك أسفل الجبل وأعلاه هو مما يختص به، وكذلك سائر الأسماء المضافة يتميز معناه بالإضافة، ومعلوم أن اللفظ المركب تركيب مزج أو إسناد أو إضافة، ليس هو في لغتهم كاللفظ المجرد عن ذلك. . . وإذا كان كذلك، فلو قال القائل: الخمسة حقيقة في الخمسة، وخمسة عشر مجاز، كان جاهلاً، لأن هذا اللفظ ليس هو ذاك، وإن كان لفظ الخمسة موجودًا في الموضعين، لأنها تركب تركيبًا آخر، وجنس هذا التركيب موضوع، كما أن جنس الإضافة موضوع»[1].

تعقيب:

من ينازع ابن تيميَّة في أن فهم معاني المفردات إنما يكون عن طريق السياق الذي وردت فيه؟ فهذا ما أدركه القدماء، ويكاد يطبق عليه المحدثون[2].

إذ أن الكلمة توجد في كل مرة تستعمل فيها في جو يحدد معناها تحديدًا مؤقتًا، فالتركيب هو الذي يمنح الكلمة باستمرار دلالات جديدة، كما أنه يمنع أن يكون للكلمة الواحدة في الاستعمال الواحد أكثر من معنى، فلا يطفو في الشعور من المعاني المختلفة التي يمكن أن تدل عليها الكلمة إلاَّ المعنى الذي يعينه سياق النص[3].

ولكن نقول في أصل هذه الفكرة: نعم إن الكلمة إنما يعرف معناها بدقة من خلال سياقها الذي وضعت فيه، ولكن لا يفوتنا أن نعرف أن فهم التركيب إنما يتوقف على فهم مفرداته أولاً، وهذا أمر لا ينازع فيه أحد، فإذا وجد لفظ غريب لم يتصور السامع معناه، فلا ريب أنه لن يستطيع أن يحدد مفهومه بدقة من خلال التركيب فقط،

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٢) ينظر: دراسة المعنى عند الأصوليين ٢١٨.

(٣) ينظر: اللغة ٢٣١، ودلالة الألفاظ العربية وتطورها ٢٢، والفلسفة بنظرة علمية ٣٤، والمجاز في البلاغة العربية ٢٢٠.

إذًا فلا بد من معرفة مفردات التركيب، وفي هذا المعنى يقول ابن تيميَّة نفسه: «إن سامع الحد إن لم يكن عارفًا قبل ذلك بمفردات ألفاظه ودلالتها على معانيها المفردة، لم يمكنه فهم الكلام»[1].

إذًا لا بدَّ للذهن أن يتصور لكل مفردة معنى معينًا هو المعنى الشائع في تلك اللغة، ثم إن هذا المعنى إنما يتحدد ويتخذ دلالته الدقيقة، إذا ما ضم إلى سوابقه ولواحقه من الألفاظ، فإذًا لا مفر من معرفة المفردات مهما قيل عن أثر التركيب والسياق في تحديد الدلالة.

أما بالنسبة للنصوص التي نقلناها عن ابن تيميَّة فملخصها:

(أ) إن الألفاظ لا تستعمل إلاَّ مقيدة، وهي في كل قيد حقيقة في ذلك المعنى، وأنه لا وجود للألفاظ المطلقة، فادعاء ورودها مجردة ليكون المجرد منها حقيقة، والمقيد مجازًا غير معلوم[2].

(ب) سوَّى فيها بين نوعين من الإضافة، وهما: ما أضيف فيه الشيء لما حقه أن يضاف إليه، نحو: رأس الإنسان، والثاني: ما ليس كذلك نحو: رأس الأمر ورأس الجبل[3].

(ج) إن الإضافة من جنس التركيب، وقد استعان بوضع المركبات المزجية والإسنادية للتدليل على أن كل تركيب إضافي قد وضع وضعًا مستقلاً لا علاقة له بالتراكيب الإضافية الأخرى ولا بمفردات هذه التراكيب.

أما الأمر الأول: فمما لا شك فيه أن اللغة إنما تفيد من خلال التركيب، وأنه لا فائدة من استخدام الألفاظ المفردة مطلقة، وهذا مسلم، ولكن الذي يمكن أن يقال: إن كثرة استعمال العرب للمفردة في معنى معين، يعطي لهذه المفردة معنى

---

(١) مجموعة الفتاوى ٩/ ٤٩، وينظر: ٩/ ٢٩.

(٢) ينظر: المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٧٥٤.

(٣) ينظر: المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٧٥٤.

مطلقًا، وهو الذي يتصوره متكلم اللغة إذا سمع هذا اللفظ مجردًا من القيود، كما مثلنا في بداية هذا الموضوع.

وهذا هو معنى الحقيقة الذي يقصده من يجرد اللفظ عن القيود، فالمفردة توجد مطلقة ومعناها المطلق هو الذي اكتسبته من كثرة الاستعمال.

وقد يقول قائل: أنت حكمت بوجود لفظ مفرد، ثم حددت له معناه، وإنما (وجود لفظ مفرد بلا قيد) هو محل النزاع.

أقول: لا مناص من الاعتراف بوجود ألفاظ مفردة دالة على معانٍ، فعلى هذا قام التراث المعجمي برمته، فليست المعاجم العربية إلاَّ: مفردات مشروحة ومرتبة ترتيبًا معينًا[1].

وستكون الهوة بيننا وبين ابن تيميَّة كبيرة إذا كان مقصوده من الاستعمال المقيد، أن الألفاظ المفردة لا معنى لها على ما فهمه تلميذه ابن قيم الجوزية[2] فقال: إن الألفاظ عند تجردها «بمنزلة الأصوات التي ينعق بها، فقولك: تراب، ماء، حجر، رجل، بمنزلة قولك: طق، غاق ونحوها من الأصوات، فلا يفيد اللفظ ويصير كلامًا إلاَّ إذا اقترن به ما يبين المراد»[3].

فإن كان مقصود ابن قيم الجوزية ما يفصح عنه ظاهر كلامه، فيحق لمن يقف عنده أن يقول: «هو من أغرب الأدلة، . . . وهذا الكلام غريب وخطير، غريب لأننا سنلغي على أساسه كل قواميس اللغة وسيسقط الكلام المركب أيضًا، . . . ودليل ابن القيم هذا خطير لأننا حينما نطلق كلمة (الله). . . ، هل صحيح أننا لا نفهم منها أي معنى؟»[4].

---

(١) ينظر: المعجم العربي ١/ ٩، ومعجم المعاجم (المقدمة): ي.

(٢) ينظر: أثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية ٦٧، والبحث اللغوي في المجاز والتأويل ٤٨.

(٣) مختصر الصواعق المرسلة ٢٥٣، وسيأتي الكلام عن موقف ابن قيم الجوزية مفردًا.

(٤) الصفات الخبرية ١٢٦.

وأحسب أن ما استنبطه ابن قيم الجوزية من كلام شيخه قد تجاوز فيه، لأن ابن تيميّة نفسه مع تأكيده أن الألفاظ لا تستعمل إلاَّ مقيدة، قد أقر بوجود الألفاظ المفردة فقال: «من الأسماء ما تكلم به أهل اللغة مفردًا، كلفظ الإنسان ونحوه، ثم قد يستعمل مقيدًا بالإضافة»(١).

إذًا فنحن نتفق مع ابن تيميّة أن الألفاظ إنما تفيد بعد النظم والتركيب، وهو يتفق معنا على إمكان وجود ألفاظ مفردة دالة على معان.

ونفترق معه في القول بوجود علاقة بين المعنى الشائع للفظة، ومعناها المعين الذي يحدده السياق، وهذه العلاقة هي التي يقوم عليها المجاز.

أما الأمر الثاني: فوظيفة الإضافة إنما هي التخصيص أو التعريف، وهذه الوظيفة تعمل على تحديد معنى التركيب الإضافي، فلا يشركه فيه غيره، وهذا ما أشار إليه ابن تيميّة، وأجمع عليه العلماء(٢).

فإذا قال تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، فإضافة الرؤوس إلى ضمير المخاطبين قيد، وهذا القيد يمنع أن يدخل فيه غيره من المعاني التي يستعمل فيها هذا اللفظ، وكذلك إذا قيل: (رأس الأمر)، ولكن المثالين رغم كونهما لا يلتبسان، ولا يدخل أحدهما في مسمى الآخر إلاَّ أنهما قد اشتركا في بعض اللفظ، كما يقول ابن تيميّة، وهما يمثلان نوعين من الإضافة، أحدهما: حقيقة متصورة ملموسة، والأخرى: معقولة يدركها العقل فقط.

ومن البداهة أن يقال: إن معرفة التركيب إنما تتوقف على معرفة مفرداته، فإذا قيل: (رأس الإنسان)، فإن الذهن قد تصور مدلول كلا اللفظين، وكون عن طريق عقد الصلة بين الاسمين بالإضافة، تصورًا لهذا الدال الجديد، فأدرك بمقتضى المخزون اللغوي أن المقصود من هذا التركيب هو ذاك العضو المخصوص، الخاص

---

(١) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٧، وينظر: الإيمان ٩٠.

(٢) ينظر: شرح المفصل ٢/ ١١٨، وشرح الرضي على الكافية ١/ ٢٧٤، وهمع الهوامع ٢/ ٤٧.

بالإنسان، وكذلك إذا قيل: رأس الفرس أو رأس الحمار، فكل إضافة في مثل هذه التراكيب إضافة حقيقة متصورة محسوسة، إنما تدل على عضو معين محسوس، وكذلك إذا قيل: ابن آدم أو ابن الفرس، فالإضافة فيها أيضًا حقيقة، ومن يدعي أنها في الإنسان حقيقة، وفي الحيوان مجاز فهو على شفى جرف هار[1].

وقلنا إنها في الإنسان والحيوان حقيقةً، لأن مفردات هذا التركيب لم تخرج في دلالتها عن الاستعمال الشائع المعروف لها، فالإنسان والحيوان، قد يشتركان في بعض الأسماء وقد يفترقان في أخرى، وإطلاق كل لفظ على العضو الخاص، إنما هو إطلاق حقيقي سواء اشتركا في الاسم أم اختلفا.

نعم، إن الأصل أن يختص كل عضو باسمه الخاص[2]، ولكن أغلب الظن أن سبب اشتراك بعض الأعضاء بين الإنسان والحيوان، إنما يعود في الغالب إلى التشابه بين المدلولات الذي يكاد يكون كليًا، «وبالنسبة للمدلولات المتشابهة كلفظ (العين) مثلاً في الإنسان والحيوان، نرى أنه من العبث وضع دوال متعددة لهذه الجارحة عند الإنسان وعند الحيوانات على اختلاف أنواعها، لأن وجه الشبه يكاد يكون كليًا، فهي آلة للإبصار»[3].

أما بالنسبة للنوع الثاني من الإضافة مثل (رأس الأمر)، فهي إضافة معقولة غائبة عن الحس، وإنما أدركها العقل بالتأمل، وأيضًا معنى هذا التركيب إنما يتوقف على معنى مفرداته كسابقه، فإذا تصور الإنسان مسمى الرأس الشائع، وتصور مسمى الأمر، وعمل على عقد الصلة بين طرفي هذه الإضافة، فإنه سينتهي إلى أن المقصود من هذا التركيب وصف (الأمر) بأنه مهم أو أساسي أو مبرز أو . . . وإنما تأتى هذا

---

(١) ينظر: المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٧٦١، وأساليب المجاز في القرآن الكريم ١٢٩.

(٢) وهذا ما تبينه كتب الفرق، ينظر: الفرق، لأبي حاتم السجستاني في ضمن: نصوص محققة في اللغة والنحو ٢٠١.

(٣) أساليب المجاز في القرآن الكريم ١٢٥.

الفهم من فهم معاني المفردات الشائعة، ثم من عقد الصلة المناسبة، إذًا فلا مناص من تصور معنى المفردات ليفهم معنى التركيب، فلو لم يعرف السامع أن من خصائص الرأس أن يكون مقدمًا ومهمًّا وهو الأصل وعليه المعتمد و. . . لم يستطع أن يفهم هذا التركيب، إذًا لا بدَّ من حضور المعنى العام الشائع في الذهن، ثم يؤخذ من هذا المعنى العام ما يناسب السياق، وهذا الخروج عن المعنى الشائع لكلمة رأس إلى معناها السياقي المعين هو الذي حصل فيه التجوز.

مقارنة بين إضافة الرأس في موضعين مختلفين:

في الآية الكريمة التي ذكرها ابن تيميَّة، أضيفت (الرؤوس) إلى ضمير المخاطبين، قال تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة: ٦].

وإضافة أخرى للفظ الرأس، نأخذها من حديث معاذ بن جبل[١] رضي الله عنه: قال ﷺ لمعاذ في حديث طويل: «ألا أخبرك برأس الأمر، وعموده وذروة سنامه؟، قلت: بلى يا رسول الله، قال: رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة، وذروة سنامه الجهاد»[٢].

فهل دلالة الإضافة في الآية مثلها في الحديث؟ إن الإضافة في الآية دلَّت على جسم محسوس، وفي الحديث دلت على معنى ذهني معقول «الرأس في الآية مادة، وفي الحديث تجريد، فكيف تصح التسوية بين دلالتي هاتين الإضافتين؟»[٣].

ونحن نقول: لا بدَّ في كل معنى معقول أن يسبقه تصور محسوس حتى يفهم، وبناءً على ذلك نقول: «إن الرأس في الحديث محمول على التشبيه بالرأس الذي هو عضو ومادة، ترى بالعين الباصرة، وتمس وتمسح باليد، فحين كان هذا الرأس هو

---

(١) معاذ بن جبل أو عبد الرحمن الأنصاري صحابي جليل (ت ١٨هـ).
ينظر: الاستيعاب ٣/ ١٤٠٣، وأسد الغابة ٥/ ١٩٤.

(٢) سنن الترمذي ٤/ ١٢٤، (أبواب الإيمان ٢٧٤٩).

(٣) المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٧٥٧.

أعظم ما في الإنسان لما أودع الله فيه من أسرار ودقائق وطاقات، وبه قوام الحياة، ومراكز الإحساس، والشعور والتفكير، وله من العلو الحسي مثل ما له من الشرف الكيفي شبه به، نظائره من الحقائق الأخرى، فالإسلام رأس الأمر كله ومن خلا من الإسلام صار أمره جسمًا بلا رأس، وليس لجسم بان عنه رأسه قيمة. . .

والأمر نفسه الذي كان الإسلام رأسه معنى معقول، وكيفية لا تلمس ولا ترى، وكذلك الإسلام إنما هو قيم وفضائل وسلوك، فعبارة: رأس الأمر الإسلام، شعاع رقيق شديد اللمعان، بالغ التجريد، يدرك بآثاره الحميدة دون أن ترى أمرًا له رأس.

أما الرأس في الآية، فهي تلك الكتلة. . . ولكن أين رأس الأمر ـ يا ترى ـ من الرأس في الآية الكريمة، وليس الرأس وحده، ولكن معه عمود الأمر، وذروة سنام الأمر، فما هو وأين هو عمود الأمر، وما هي أبعاده وحجمه؟ وأين هي ذروة سنام الأمر، وما شاكلها؟»[١].

إذًا فمن العبث أن نقطع العلاقة بين معنى التركيب ومعنى مفرداته الشائعة، وسدى أن نقول: افهم التركيب بلا تصور لمفرداته، فالربط بين معنى التركيب ومعنى مفرداته الشائع ضرورة وليس من السهل أن نتنكر لها؟

أما الأمر الثالث: فإن الإضافة وإن كانت من جنس التركيب، فهي مختلفة عن بقية المركبات، ففي التركيب الإسنادي نحو برق نحره، وتأبط شرًا، وفي التركيب المزجي، نحو: بعلبك وسيبويه ومعدي كرب، إنما جعلت هذه الألفاظ بعد تركيبها كلمة واحدة لها دلالتها المستقلة عن مفردات تركيبها، إذا قد قطع النظر عن معاني ما تركب منه مثل هذه المركبات، فلا يخطر ببال من يقول: جاء (برق نحره)، أن ينظر في مفردات (برق نحره)، ليتوصل من خلالها إلى معنى التركيب، وكذلك إذا قيل: معدي كرب أو بعلبك أو. . . فالألفاظ في مثل هذه التراكيب قد أصبحت جزءًا واحدًا، بمنزلة حروف الكلمة الواحدة، ومن العبث أن نبحث عن معنى المفردة من

---

(١) المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٧٥٨.

خلال حروفها المفردة، أما في التركيب الإضافي فالأمر مختلف، وإنما بناء الإضافة قائم على تصور مدلولي التركيب الشائعين حتى يتم التمييز بين إضافة وأخرى.

القرينة:

من الركائز المهمة في البحث المجازي (القرينة)، فهي الفارق الأساس الذي يميز بين الحقيقة والمجاز، إذ لا معنى للحقيقة إلاَّ كونها مستقلة بالإفادة دون القرينة[1]، واللفظ «الذي لا يفيد إلاَّ مع القرينة هو المجاز»[2].

والقرينة كما يرى علماء البلاغة على ثلاثة أقسام:

قرينة عقلية: نحو قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢]، فالعقل يدرك أن سؤال القرية لا يصح، فيفهم أن المراد أهلها.

وقرينة عرفية: نحو (بنى الأمير المدينة)، فإن مشاركة الأمير في البناء وإن كانت غير ممتنعة عقلاً، ولكن العرف والعادة تمنع أن يباشر الأمير العمل بنفسه، فيفهم من ذلك أن المراد بذلك أن الأمير أمر بذلك.

وقرينة لفظية: ومن ألطف ما ورد منها قول الشاعر[3]:

ومن عجب أن الصوارم والقنا ... تحيض بأيدي القوم وهي ذكور
وأعجب من ذا أنها في أكفهم ... تأجج نارًا والأكف بحور

فالحيض إنما يستعمل في الدم الخارج من أرحام النساء، وقد استعاره الشاعر للصوارم والقنا، فشبه الدم الذي تسيله سيوفهم من أعدائهم بالدم الذي يسيل من أرحام النساء[4].

---

(١) ينظر: أساليب المجاز في القرآن الكريم ١٣٣.

(٢) إرشاد الفحول ٢٣.

(٣) ذكرهما صاحب (الطراز)، ولم ينسبهما إلى قائل معين ١/ ٢٥٥.

(٤) ينظر: الطراز ١/ ٢٥٥، والمجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٧٨١.

وأحب أن أنبه على أمر يتعلق بأنواع القرينة، فهي وإن قسمها أهل البلاغة على ثلاثة أقسام، إلاَّ أن المتأمل، يدرك أنها ترجع إلى أمر واحد، وهو القرينة العقلية، فالعقل بما يملكه من تصورات للوجود «لا يقبل كلامًا إن حمل على ظاهره تناقض مع تلك التصورات»[1]، فهو لا يقبل بسؤال القرية، ولا ببناء الأمير، ولا بحيض السيوف؛ لأنه يملك تصورات عن هذه المفردات لا تتفق مع ظواهر الإسناد، لذلك فإنه يلجأ إلى تأويلها تأويلاً يتفق مع تصوراته، فهي قد نبهت العقل إلى ضرورة التأويل، والتأويل ظاهرة مستفادة من جهة العقل.

وقد رد الدكتور مهدي السامرائي القرينة اللفظية إلى القرينة العقلية، وأبقى القرينة العرفية، فقال: «إن الذي أتصوره أن القرائن لا تعدو أن تكون إما عقلية وإما عرفية، ولا اعتبار لما يسمونه: قرائن لفظية، والسبب في ذلك أن العقل بما فيه من تصورات للوجود لا يقبل كلامًا إن حمل على ظاهره تناقض مع تلك التصورات»[2].

وما ذكره عن القرائن اللفظية ينطبق على القرائن العرفية، فلا وجه للتفريق بينهما، فالإسناد في كلا الأمرين هو الذي نبه العقل إلى ضرورة تأويله إلى جهة تتفق مع التصورات التي يملكها عن الوجود بكل ما فيه، وأهمية القرينة تكمن في وظيفتها، ووظيفتها في باب الحقيقة والمجاز «رفع المعنى الوضعي عن اللفظ، وتخليصه للدلالة على المعنى المجازي. . . والمجازات لا تنفك عن القرائن الحالية والمقالية»[3].

ونظرًا لهذه الأهمية، فقد حظيت هذه الركيزة باهتمام ابن تيميَّة، لأن بفقدانها ليس بوسع أحد أن يقول هذا اللفظ حقيقة وهذا مجاز، وإذا وصل الأمر إلى هذا الحال فقد أصبح البحث المجازي متداعيًا، فليس له ما يميزه عن الحقيقة.

---

(١) المجاز في البلاغة العربية ٢١٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٧٧٩، وينظر: الطراز ١/ ٧٤.

يقول ابن تيميّة مناقشًا أصحاب المجاز: «وإنما من فرق بين الحقيقة والمجاز: بأن الحقيقة ما يفيد المعنى مجردًا عن القرائن، والمجاز ما لا يفيد ذلك المعنى إلاَّ مع القرينة. . .

فإنه يقال: ما تعني بالتجريد عن القرائن، والاقتران بالقرائن؟

إن عنى بذلك القرائن اللفظية، مثل كون الاسم يستعمل مقرونًا بالإضافة أو لام التعريف، ويقيد بكونه فاعلاً ومفعولاً ومبتدأ وخبرًا، فلا يوجد قط في الكلام المؤلف اسم إلاَّ مقيدًا، وكذلك الفعل إن عنى بتقييده: أنه لا بدَّ له من فاعل، وقد يقيد بالمفعول به، وظرفي الزمان والمكان والمفعول له، ومعه، والحال، فالفعل لا يستعمل قط إلاَّ مقيدًا، وأما الحرف فأبلغ، فإن الحرف أتي به لمعنى في غيره، ففي الجملة لا يوجد قط في كلام تام اسم ولا فعل ولا حرف إلاَّ مقيدًا بقيود تزيل عنه الإطلاق، فإن كانت القرينة مما يمنع الإطلاق عن كل قيد، فليس في الكلام الذي يتكلم به جميع الناس لفظ مطلق عن كل قيد سواء كانت الجملة اسمية أو فعلية. . . وإذا كان كل اسم أو فعل أو حرف يوجد في الكلام، فإنه مقيد لا مطلق، لم يجز أن يقال للفظ الحقيقة: ما دل مع الإطلاق والتجريد عن كل قرينة تقارنه.

فإن قيل: أريد بعض القرائن دون بعض، قيل له: اذكر الفصل بين القرينة التي يكون معها حقيقة، والقرينة التي يكون معها مجازًا، ولن تجد إلى ذلك سبيلاً تقدر به على تقسيم صحيح معقول»[1].

تعقيب:

لقد أراد ابن تيميّة أن ينفي القرينة التي يدعيها أصحاب المجاز، وقد نهج في سبيل إنكارها منهج التعميم، «تعميمها في كل أنواع الكلام فلا يخلو عنده واحد منها من اقترانه بقرينة، الأسماء والأفعال والحروف من باب أولى. . . وهدف المؤلف من

---

(١) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٨ ــ ٦٩، وينظر: ٢٠/ ٢٤٧، والإيمان ٩٠ ــ ٩١.

هذا التوسع والتعميم في مسمى القرينة هو إبطال الإطلاق في الكلام، حتى لا يكون الكلام عند إطلاقه حقيقةً وعند اقترانه مجازًا، كما يقول خصومه من مجوِّزي المجاز»[1].

وهذا الذي ذكره من قرينة التركيب لا يجادل فيه أحد، نعم ليس في الجملة لفظة مطلقة، فالكل مقيد بسوابقه ولواحقه من الألفاظ، ولكن ليست هذه القرينة هي مقصود مجوزي المجاز.

إن القرينة في باب المجاز نوع آخر، نعم يحق لابن تيميَّة أن يطالب مثبتها ببيان ماهيتها، وهذا هو الذي سنحاول إيضاحه:

إن القرينة في باب المجاز تتجاوز، حدود الكلام المؤلف، لتنتقل إلى المعاني التي تحملها هذه الألفاظ، ثم تتجاوز حدود المعاني المقيدة لترتبط مع المعاني المطلقة. وقد لا تفصح هذه العبارة عن بيان معنى القرينة، ولكن نشفع المقال بالمثال حتى يتحقق المراد فنقول:

إذ قال القائل: رأيت بحرًا، فليس في هذا الإسناد ما يثير العقل، لأن الألفاظ تدل على حقائقها، فلا جدال في أن المقصود من (البحر) هو الماء الكثير، فهذا هو المعنى المطلق ــ وقد جادل ابن تيميَّة كثيرًا في سبيل إنكاره، ولكن لا سبيل إلى إنكار المعاني المطلقة التي اكتسبها الأفراد من كثرة الاستعمال، فلا سبيل إلى إنكار معنى الشمس أو القمر أو السماء والأرض، فإذا لم يكن لهذه المفردات معانٍ مطلقة يشترك جميع أبناء اللغة في إدراكها فكيف سيتم التفاهم! ــ وهذا المعنى المطلق نفسه هو المقصود من هذا التركيب، إذًا قد اتفق المعنى المطلق مع المعنى المقيد بالتركيب، والعقل بما يملكه من تصورات قد أدرك صحة هذا الإسناد، لذا يقال لمثل هذا اللفظ إنه (حقيقة).

أما إذا قال القائل وقد رأى رجلاً عالمًا: رأيت بحرًا يمشي، ففي مثل هذا

---

(١) المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٧٧٥.

التركيب ما يثير العقل، ففيه إسناد لا يتفق مع تصورات العقل، ففيه: (بحر يمشي). إذًا لا بدَّ للعقل أن يبحث عن تأويل حتى يصح معه مثل هذا الإسناد، والتأويل إنما يتجاوز اللفظ لينتقل إلى المعاني.

أول ما يخطر في الذهن المعنى الحقيقي المطلق لكلمة (بحر) وهو الماء الكثير، ومعه كل ما يحمله هذا الماء من صفات يمكن أن تعار لتكون معاني جديدة على سبيل المبالغة، لذا يقول الدكتور مهدي السامرائي: «إن الذي اعتقده هو أن القرينة لا تمنع من إرادة المعنى الحقيقي، إنما هي أداة ربط وحسب، أداة تربط بين ما يسمى مجازًا، وما يسمى حقيقة، هي نقطة التقاء الأجزاء المتجاذبة»[1].

ثم يختار من هذا المعنى المطلق، ما يناسب السياق، فلا بدَّ أن تتناسب المعاني في السياق، إذًا فلا بدَّ أن يتناسب (البحر) مع (المشي)، ولا بدَّ أن يختار السامع أقرب صفات البحر للسياق ليعيرها إلى ذلك الإنسان، فلا يجد أقرب من صفات السعة والكثرة...

إذًا في المجاز، قد أثار العقل إسناد لا يتناسب مع تصوراته، فانتقل إلى المعاني المطلقة التي تحملها مفردات هذا الإسناد، فأولها تأويلاً يتناسب مع تصوراته، وهذا التأويل والربط إنما هو المجاز، وما أثاره الإسناد في الذهن من امتناع الظاهر إنما هو القرينة.

ثالثًا: مع الفروق بين الحقيقة والمجاز

قد ذكر مجوِّزو المجاز علامات يتميز بها المجاز عن الحقيقة، وبمثل هذه العلامات استقام لهم تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، ومن هذه العلامات[2]:

---

(١) المجاز في البلاغة العربية ٢١٧، ويقول أيضًا: (إننا عندما نسمي الشخص أسدًا، فإن غرضنا أن ندعي له شجاعة فائقة ليست له على وجه الحقيقة، الأسد هو مصدر هذه الشجاعة، ولكن لو انقطع تصور هذا المصدر بفعل القرينة فمن أين تتصور مصدر الشجاعة والقوة)، ٢١٧.

(٢) ينظر: مجموعة الفتاوى ٦٨/٧، والإحكام في أصول الأحكام (للآمدي) ٢٩/١، وجمع =

١ ــ إن المجاز لا يفيد إلاَّ مع القرينة، والحقيقة ما أفادت مجردة عنها.

٢ ــ إن المجاز لا يفيد إلاَّ مع التقييد، والحقيقة ما يفيده اللفظ المطلق.

٣ ــ إن المجاز يصح نفيه، والحقيقة لا يصح نفيها.

٤ ــ إن المجاز لا يتبادر إلى الذهن أولاً، وإنما الحقيقة هي التي تتبادر إلى الذهن.

وهذه الفروق كانت مما وقف عنده ابن تيميَّة، وقد أدار الحديث عن كل فرق منها، فقال في تعدادها: «وأما من فرق بين الحقيقة والمجاز، بأن الحقيقة ما يفيد المعنى مجردًا عن القرائن، والمجاز ما لا يفيد ذلك المعنى إلاَّ مع قرينة، أو قال: الحقيقة: ما يفيده اللفظ المطلق، والمجاز: ما لا يفيد إلاَّ مع التقييد، أو قال: الحقيقة: هي المعنى الذي يسبق إلى الذهن، عند الإطلاق، والمجاز ما لا يسبق إلى الذهن، أو قال: المجاز ما صح نفيه، والحقيقة: ما لا يصح نفيها فإنه يقال...»[1].

ثم أتبع الكلام في الفروق الثلاثة الأولى، وأشار إلى الفرق الرابع في موضع آخر منفصل[2].

وقد حاول ابن تيميَّة أن يزيل أي فرق بين ما يسمى حقيقة وبين ما يسمى مجازًا، ليستقيم له أن يقول: إن الفرق بين الحقيقة والمجاز باطل، فلا يصح أن يقسم الكلام إلى حقيقة ومجاز.

أما الفرق الأول والثاني فقد مضى قريبًا الحديث عن الاستعمال المطلق والمقيد، ومضى أقرب منه الحديث عن القرينة فلا وجه لإعادة الكلام فيهما.

وأما عن الفرق الثالث، فمما قاله ابن تيميَّة في إبطاله: «وأما قول من يقول:

= الجوامع ١/ ٣٢٣، ونزهة الخاطر العاطر ٢/ ٢٣، والبحث اللغوي في المجاز والتأويل ٣٦.

(١) مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٨، وينظر: الإيمان ٩١.

(٢) ينظر: مجموعة الفتاوى ٧/ ٦٨، ٦٩، ٧٠، و ٢٠/ ٢٤٨.

إن الحقيقة: ما يسبق إلى الذهن عند الإطلاق، فمن أفسد الأقوال، فإنه يقال: إذا كان اللفظ لم ينطق به إلاَّ مقيدًا، فإنه يسبق إلى الذهن في كل موضع منه ما دل عليه ذلك الموضع، وأما إذا أطلق، فهو لا يستعمل في الكلام مطلقًا قط، فلم يبق له حال إطلاق محض حتى يقال: إن الذهن يسبق إليه أم لا.

وأيضًا فأي ذهن؟ فإن العربي الذي يفهم كلام العرب، يسبق إلى ذهنه من اللفظ ما لا يسبق إلى ذهن النبطي، الذي صار يستعمل الألفاظ في غير معانيها، ومن هنا غلط كثير من الناس فإنهم قد تعودوا ما اعتادوه، إما من خطاب عامتهم، وإما من خطاب علمائهم باستعمال اللفظ في معنى، فإذا سمعوه في القرآن والحديث ظنوا أنه مستعمل في ذلك المعنى، فيحملون كلام الله ورسوله على لغتهم النبطية وعادتهم الحادثة، وهذا مما دخل به الغلط على طوائف، بل الواجب، أن تعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل في القرآن والسنة، وما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الألفاظ، فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله، لا بما حدث بعد ذلك»[1].

وأما عن الفرق الرابع فقد أشار ابن تيميَّة إلى المفاسد الشرعية التي يمكن أن تبنى عليه فقال: «ومن علامات المجاز صحة إطلاق نفيه، فإذا قال القائل: إن الله تعالى ليس برحيم ولا برحمن لا حقيقة بل مجاز، إلى غير ذلك مما يطلقونه على كثير من أسمائه وصفاته، وقال: (لا إله إلاَّ الله) مجاز لا حقيقة... ومعلوم أن هذا الكلام من أعظم المنكرات في الشرع»[2].

تعقيب:

أما بالنسبة للإطلاق في باب المجاز، فقد ذكرت في أكثر من موضع، أنه ليس المقصود منه أن يوجد اللفظ مفردًا، ولكن معناه: أن يكون لمفردات اللغة معان

(١) مجموعة الفتاوى ٧/ ٧١، وينظر: الإيمان ٩٥.

(٢) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٤٨.

مطلقة تحمل عليها، وتتبادر إلى الذهن عند سماع ألفاظها، وأن جميع أفراد اللغة يشتركون في معرفة هذه المعاني، لأنها إنما نشأت من الاستعمال المتكرر لهذه المفردات في تلك المعاني. . .

فمن ينازع في أن مدلول (البحر) الشائع، إنما هو الماء الكثير المعهود؟ ومن ينازع في أن مدلول (الأسد) الشائع، إنما هو الحيوان الشجاع؟. ومن ينازع في أن مدلول (الحمار) الشائع، إنما هو الحيوان البليد؟، فهذه من بديهات اللغة. . .

فأول سماع لهذه الألفاظ في أي تركيب إنما يتبادر إلى الذهن هذه المعاني المطلقة، ثم إذا كان في الإسناد قرينة تمنع من إرادة المعنى المطلق، أوَّل العقل تلك المعاني المطلقة بما يناسب السياق وهذا هو المجاز.

وأحسب أن في نص ابن تيميَّة نفسه ما يشهد لهذه الفكرة، فتأمل قوله: (فإنهم قد تعودوا ما اعتادوه، إما من خطاب عامتهم، وإما من خطاب علمائهم باستعمال اللفظ في معنى. . .)، ألا يدل على وجود معاني مطلقة كونتها كثرة الاستعمال؟

ثم كيف تعرف لغتهم، إلاَّ عن طريق هذه المعاني الثابتة للمفردات، التي تكونت من كثرة استعمالهم؟

أما عن الذهن الذي استفسر عنه ابن تيميَّة، فلا ريب أنه ذهن من نشأ وترعرع بين أبناء تلك اللغة، فالعبرة بتلقيه اللغة عن أهلها لا بأصله ونسبه، وأحسب أن ابن تيميَّة قد أشار منتقصًا إلى العلماء المتأخرين من غير العرب، الذين حرفوا معاني الآيات والأحاديث، وادعوا أن ما حرفوه هو المفهوم من لغة العرب!

وأما عن الفرق الرابع، فنقول أولاً في إيضاحه، ثم نبين ما يمكن أن يقال تعقيبًا على ما ذكر ابن تيميَّة.

تأمل في قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ ﴿٢﴾ ﴾ [الحج].

وقف عند قوله: ﴿وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ﴾ [الحج: ٢]، واسمع لما قاله العلماء في بيان هذا الفرق من خلال هذه الآية:

يقول ابن المنيِّر[(١)]: «والعلماء يقولون: إن من أدلة المجاز صدق نقيضه، كقولك: زيد حمار، إذا وصفته بالبلادة، ثم يصدق أن تقول: وما هو بحمار، فتنفي عنه الحقيقة، فكذلك الآية، بعد أن أثبتت السكر المجازي، نفى الحقيقة أبلغ نفي مؤكد بالباء، والسر في تأكيده، التنبيه على أن هذا السكر الذي هو بهم في تلك الحالة ليس من المعهود في شيء، وإنما هو أمر لم يعهدوا قبله مثله»[(٢)].

فهذا في بيان هذا الفرق، وأما عن المفاسد الشرعية التي يمكن أن يجر إليها هذا الفرق، فنقول: إن الإقرار به لا يعني أن يتخذ وسيلة للتلاعب في معاني الآيات الكريمات، وخاصة ما يتعلق بأسماء الله الحسنى وصفاته، فنقول في مثل هذه الآيات: إنها ليست من باب المجاز، ونقول في الإيمان بها بمقولة أهل السنَّة، فهم «مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلاَّ أنهم لا يكيفون شيئًا من ذلك»[(٣)].

وليس في قولنا: على الحقيقة، منفذ لطاعن ليتقول ويرمينا بالتجسيم، فإنها حقيقة تليق به سبحانه بلا كيف، والله جل وعلا منزه أن يشبهه شيء أو يماثله شيء ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى]، «ولا يبلغ الواصفون كنه عظمته، الذي هو كما وصف نفسه، وفوق ما يصفه به خلقه»[(٤)].

---

(١) أحمد بن محمد بن منصور كانت له اليد الطولى في التفسير والأدب، (ت ٦٨٣هـ).
ينظر: فوات الوفيات ١/ ١٤٩، والديباج المذهب ١/ ٢٤٣.

(٢) الانتصاف ٣/ ١٤٢، وينظر: محاسن التأويل ١٢/ ٤٣٢٢، وأثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية ٦٦.

(٣) التمهيد ٧/ ١٤٥، وينظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٣٢٠، وجامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٦، والحموية ١٠١، ١٤٥، والرسالة التدمرية ١٩ ــ ٣١ ــ ٤٧.

(٤) الرسالة ٨، وينظر: معارج القبول ١/ ٢٠٩.

آمنا بما جاء عن الله على مراد الله، وآمنا بما جاء عن رسول الله ﷺ على مراد رسول الله ﷺ[1]، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

رابعًا: مع الأمثلة المجازية

وقفتنا الأخيرة مع ابن تيميّة في المجاز، ستكون مع الأمثلة المجازية التي يذكرها المجوِّزون، وهي أمثلة قرآنية لأنه يناقش مجوزي المجاز في القرآن، «ولهذا لما ادعى كثير من المتأخرين أن في القرآن مجازًا وذكروا ما يشهد لهم، رد عليهم المنازعون جميع ما ذكروه»[2]، وأحسب أن (المنازعون) الذين ذكرهم ابن تيميّة، إنما المقصود بهم نفسه، فلم نر له نقلاً عن عالم متقدم في مناقشة أدلة المجوزين، وإنما هو الذي تولى الرد عليها وهتك أستارها، فمن أشهر ما ذكروه:

الإرادة:

قال الله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾ [الكهف: ٧٧].

يقول أصحاب المجاز: «والجدار: ليس بحيوان، والإرادة إنما تكون للحيوان، فاستعمالها في ميل الجدار مجاز»[3].

ويقول ابن تيميّة رادًّا: «لفظ (الإرادة) قد استعمل في الميل الذي يكون معه شعور، وهو ميل الحي، وفي الميل الذي لا شعور فيه، وهو ميل الجماد، وهو من مشهور اللغة، يقال: هذا السقف يريد أن يقع، وهذه الأرض تريد أن تحرث، وهذا الزرع يريد أن يسقى، وهذا الثمر يريد أن يقطف، وهذا الثوب يريد أن يغسل، وأمثال ذلك.

واللفظ إذا استعمل في معنيين فصاعدًا، فأما أن يجعل: حقيقة في أحدهما،

---

(١) ينظر: رسالة التنزيه ٥٥. وتفصيل القول في مسألة الصفات له مبحث خاص في هذه الرسالة.

(٢) مجموعة الفتاوى ٧/ ٧٢، وينظر: ٢٠/ ٢٥٢، والإيمان ٩٧.

(٣) مجموعة الفتاوى ٧/ ٧٢، وينظر: تأويل مشكل القرآن ١٣٣.

مجازًا في الآخر، أو حقيقة فيما يختص به كل منهما، فيكون مشتركًا اشتراكًا لفظيًّا، أو حقيقة في القدر المشترك بينهما، وهي الأسماء المتواطئة، وهي الأسماء العامة كلها، وعلى الأول يلزم المجاز، وعلى الثاني يلزم الاشتراك، وكلاهما خلاف الأصل، فوجب أن يجعل من المتواطئة، وبهذا تعرف عموم الأسماء العامة كلها، وإلاَّ فلو قال قائل: هو في ميل الجماد حقيقة، وفي ميل الحيوان مجاز، لم يكن بين الدعويين فرق إلاَّ كثرة الاستعمال في ميل الحيوان، لكن يستعمل مقيدًا بما يبين أنه أريد به ميل الحيوان، وهنا استعمل مقيدًا بما يبين أنه أريد به ميل الجماد»[(١)].

تـعـقـيـب:

أما ما ذكر من الاستعمال فلا نزاع فيه، نعم لفظ الإرادة مستعمل في الحيوان وفي الجماد، ولكن ليس الاستعمالان على حد سواء، بل هو في الحيوان أصل، وفي الجماد فرع، لأن «الإرادة في الأصل قوة مركبة من شهوة وحاجة وأمل، وجعلت اسمًا لنزوع النفس إلى الشيء مع الحكم فيه بأنه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل»[(٢)].

فليس لنا أن نسوي بين الاستعمالين، وهذا أمر يقر به ابن تيميَّة، فتأمل قوله: (فلو قال قائل: هو في ميل الجماد حقيقة، وفي ميل الحيوان مجاز، لم يكن بين الدعويين فرق إلاَّ كثرة الاستعمال في ميل الحيوان)، ونحن إنما ننشد كثرة الاستعمال التي تكون المعاني المطلقة هذا أولاً.

ويقال ثانيًا: إن اللغة نقل، فليت شعري بم نتعلق إذا عدمناه؟ فلنسمع لما قاله علماء اللغة في هذه الآية قبل ظهور البحث المجازي:

قال الفراء: «وقوله: ﴿يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧]، يقال: كيف يريد الجدار أن ينقض؟ وذلك من كلام العرب أن يقولوا: الجدار يريد أن يسقط، ومثله قول الله: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ﴾ [الأعراف: ١٥٤]، والغضب لا يسكت:

(١) مجموعة الفتاوى ٧/ ٧٢ ـ ٧٣، وينظر: الإيمان ٩٧.

(٢) معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم ٢١٢.

إنما يسكت صاحبه، وإنما معناه: سكن، وقوله: ﴿فَإِذَا عَزَمَ ٱلْأَمْرُ﴾ [محمد: ٢١]، وإنما يعزم الأمر أهله»[١].

لقد أدرك الفراء أن هذا التعبير لا يحمل على ظاهره، وإنما له معنى يدركه من فهم كلام العرب.

واسمع ثانيًا لأبي عبيدة وهو يقول في الآية نفسها: «وليس للحائط إرادة ولا للموت، ولكنه إذا كان في هذه الحال من ربه فهو إرادته»[٢].

إذًا فقد أدرك المتقدمون أن للإرادة معنى عامًا مطلقًا ركزه في نفوسهم كثرة الاستعمال، فإذا جاء تعبير على خلاف ما عهدوه نبهوا عليه، والتمسوا له تأويلاً يناسب السياق.

الاشـتـعـال:

قال تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤].

يقول أصحاب المجاز: قد استعار لفظ الاشتعال للرأس، لأنه «غير مشتعل كاشتعال النار»[٣].

ويقول ابن تيميّة رادًّا: «وعن قوله: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤]، وهو غير مشتعل كاشتعال النار، فهذا مسلم، ولكن يقال: لفظ الاشتعال، لم يستعمل في هذا المعنى، إنما استعمل في البياض الذي سرى في السواد سريان الشعلة من النار، وهذا تشبيه واستعارة، لكن قوله: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ﴾ [مريم: ٤]، استعمل فيه لفظ الاشتعال مقيدًا بالرأس لم يستعمل اللفظ في اشتعال الحطب، وهذا اللفظ وهو قوله: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤] لم يستعمل قط في غير موضعه، بل لم يستعمل

---

(١) معاني القرآن ٢/ ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٢) مجاز القرآن ١/ ٤١٠.

(٣) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٥٢، وينظر: تحرير التحبير ٩٨، وأساليب المجاز في القرآن الكريم ٢٤٠.

إلاَّ في هذا المعنى، وإن كان هذا الوضع يغير بعد وضع اشتعلت النار فلا يضر، وإن قصد به تشبيه ذلك المعنى بهذا المعنى فلا يضر، بل هذا شأن الأسماء العامة، لا بد أن يكون بين المعنيين قدر مشترك تشتبه فيه تلك الأفراد.

وأما تسميته استعارة فمعلوم أنهم لم يستعيروا ذلك اللفظ بعينه، بل ركبوا لفظ (اشتعل) مع (الرأس) تركيبًا لم يتكلموا به، ولا أرادوا به غير هذا المعنى قط»[1].

تعقيب:

ليس النزاع في المعنى المفهوم من هذه الآية، فالكل يتفقون على أن معنى الآية: هو سريان الشيب في الرأس، فلا نزاع في أن هذا التركيب لا يدل إلاَّ على هذا المعنى.

ولكن النزاع في كيفية التوصل إلى هذا المعنى، فلا بد من الإقرار بالمعنى العام للاشتعال الذي هو التهاب النار في الحطب، يقول الراغب[2]: «الشعل التهاب النار، يقال شعلة من نار، وقد أشعلتها، وأجاز أبو زيد شعلتها، والشعيلة الفتيلة إذا كانت مشتعلة»[3].

وهذا المعنى العام لم يغب عن ابن تيميَّة نفسه وهو يعالج هذا المثال، وهذا واضح من قوله: (إنما استعمل في البياض الذي سرى في السواد سريان الشعلة من النار).

فإذا أقر بهذا المعنى، فقد أقر بأصل، وهذا التركيب إنما جاء تشبيهًا بذلك الأصل، وهذا أيضًا هو المتبادر إلى أذهان مجوِّزي المجاز.

وهذا الأصل إنما هو المعنى الحقيقي للفظ الاشتعال، والذي يشهد له كثرة الاستعمال، فما خرج عنه إنما جاء على سبيل المجاز.

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٥٢.

(٢) الحسين بن محمد أبو القاسم الأصفهاني من علماء اللغة والتفسير، (ت ٥٠٢هـ).
ينظر: روضات الجنات ٣/ ١٩٧، وهدية العارفين ١/ ٣١١.

(٣) معجم مفردات ألفاظ القرآن ٢٦٩.

فلو قال قائل: اشتعل الرأس، وسكت، لتبادر إلى الذهن المعنى العام للاشتعال، الذي هو التهاب النار، ولكن إرداف هذا الإسناد في الآية بلفظ (الشيب)، هو الذي أثار العقل إلى ضرورة الانتقال من معنى الاشتعال المطلق، إلى صفة من صفاته، تناسب سياق هذا التركيب.

إذًا لفهم هذا التركيب لا بد أن يحضر في الذهن المعنى العام والمعنى الخاص، ولا بد من كشف العلاقة بينهما، وهذه هي حقيقة الاستعارة وإن لم يسمها استعارة، وهي من باب المجاز.

الذوق واللباس:

قال تعالى: ﴿فَأَذَاقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ﴾ [النحل: ١١٢].

يقول أصحاب المجاز: حقيقة الذوق بالفم، وحقيقة اللباس بما يلبس على البدن، وإنما استعير هذا وهذا[١].

ويقول ابن تيميَّة رادًا: «فإن من الناس من يقول: الذوق حقيقة في الذوق بالفم، واللباس بما يلبس على البدن، وإنما استعير هذا وهذا، وليس كذلك، بل قال الخليل: الذوق في لغة العرب هو: وجود طعم الشيء، والاستعمال يدل على ذلك، قال تعالى: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَدْنَىٰ دُونَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٢١﴾﴾ [السجدة]، وقال: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ [الدخان]... فلفظ (الذوق) يستعمل في كل ما يحس به ويجد ألمه أو لذته، فدعوى المدعي اختصاص لفظ (الذوق) بما يكون بالفم تحكم منه لكن ذاك مقيد، فيقال: ذقت الطعام وذقت هذا الشراب، فيكون معه من القيود ما يدل على أنه ذوق بالفم...

وأما لفظ (اللباس) فهو مستعمل في كل ما يغشى الإنسان ويلتبس به، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾﴾ [النبأ]... وقال: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ٧/ ٧٣، وأساليب المجاز في القرآن الكريم ٢٣٣.

[البقرة: ١٨٧]، ومنه يقال: لبس الحق بالباطل، إذا خلطه به حتى غشيه فلم يتميز، فالجوع الذي يشمل ألمه جميع الجائع نفسه وبدنه، وكذلك الخوف الذي يلبس البدن»[١].

تعقيب:

لا ينكر ما ذكر من استعمال الذوق، واللباس فيما ذكر، ولكن هذا الاستعمال لا ينفي أن يكون أحدهما أصلاً والآخر محمولاً عليه.

فأما (الذوق) وإن استعمل في مطلق الإحساس بالألم واللذة، فإن حقيقته في ذوق الفم وليس في هذا تحكم كما ذكر ابن تيميَّة، فكثرة الاستعمال قد أعطت لهذا اللفظ هذه الدلالة، وعبارة الخليل نفسها التي ذكرها ابن تيميَّة شاهدة على ذلك، فإنه قال فيها: «الذوق في لغة العرب: هو وجود طعم الشيء»[٢].

فكلمة (طعم) هذه خاصة بما يؤكل أو يشرب، ويؤيد هذا أن الحواس الخمس التي زوِّد بها الإنسان لكل منها وظيفتها الخاصة، فالعين للإبصار، والأذن للسمع، والأنف للشم، واليد للمس، والفم للذوق، ولا تتعدى حاسة منها وظيفتها المخلوقة من أجلها، فليس لغير الفم أن يشارك في وظيفة الذوق على سبيل الحقيقة[٣]؟

ومما يؤكد استعمال (طعم) فيما يؤكل ويشرب خاصة، استعمال هذه المادة في القرآن الكريم، فهي على كثرتها وتصرفها في كثير من الآيات ما وجدت مستعملة إلاَّ فيما يدخل من الفم[٤]. ولكن لما شاع استعمال (الذوق) في العذاب، جرى عندهم مجرى الحقيقة لشيوعه، قال الراغب: «الذوق وجود الطعم بالفم، وأصله

---

(١) مجموعة الفتاوى ٧/ ٧٣ ـ ٧٤، وينظر: الإيمان ٩٨ ـ ٩٩.

(٢) العين: (ذوق): ٥/ ٢٠١.

(٣) ينظر: المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٨٠٣ ـ ٨٠٤.

(٤) ينظر: المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٨٠٤، وتنظر الآيات في: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (طعم) ٥٤٠.

فيما يقل تناوله دون ما يكثر. . . واختير في القرآن لفظ الذوق في العذاب. . . وكثر استعماله في العذاب نحو: ليذوقوا العذاب. . .»[1].

وقال الزمخشري: «أما الإذاقة فقد جرت عندهم مجرى الحقيقة لشيوعها في البلايا والشدائد، وما يمس الناس منها، فيقولون: ذاق فلان البؤس والضر، وأذاقه العذاب»[2].

إذًا فلفظ (الذوق) له حقيقة لغوية، وله مجاز لغوي، ولكن لما شاع استعماله في المعنى المجازي، جرى مجرى الحقيقة لأن الحقيقة ليست إلاَّ شيوع الاستعمال.

وأما لفظ اللباس، فهو حقيقة فيما يلبس مجاز فيما سواه، ولن نستطيع أن نفهم تركيب الإضافة في الآية: ﴿لِبَاسَ ٱلْجُوعِ﴾ [النحل: ١١٢]، إذا لم نملك تصورًا محسوسًا لمفرداته، فالذهن إنما ينتقل من المحسوس إلى المعقول، «واللباس، واللبوس، واللبس ما يلبس ــ وهذا هو المحسوس. . . وجعل اللباس لكل ما يغطي من الإنسان عن قبيح، فجعل الزوج لزوجه لباسًا من حيث أنه يمنعها ويصدها عن تعاطي القبيح، قال تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فسماهن لباسًا، كما سماها الشاعر إزارًا في قوله:

فدى لك من أخي ثقة إزاري

وجعل التقوى لباسًا على طريق التمثيل والتشبيه. . . وجعل الجوع والخوف لباسًا على التجسيم والتشبيه تصويرًا له، وذلك بحسب ما يقولون تجرع فلان الفقر ولبس الجوع ونحو ذلك»[3]، إذًا لا مفر من الإقرار بالمعنى الحسي العام، وما دل عليه اللفظ من المعاني المعنوية المعقولة فإنما هي مستوحاة من المعنى الحسي عن طريق التشبيه والاستعارة[4].

---

(١) معجم مفردات ألفاظ القرآن ١٨٥.

(٢) الكشاف ٢/ ٦٣٩.

(٣) معجم مفردات ألفاظ القرآن ٤٦٧.

(٤) ينظر: المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٨٠٥.

القـريـة:

قال تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ﴾ [يوسف: ٨٢].

يقول أصحاب المجاز: المراد من الآية سؤال أهل القرية، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه[1].

يقول ابن تيميّة رادًّا: «لفظ القرية والمدينة والنهر والميزاب، وأمثال هذه الأمور التي فيها الحال والمحل كلاهما داخل في الاسم، ثم قد يعود الحكم على الحال وهو السكان، وتارة على المحل وهو المكان، وكذلك في النهر، يقال: حفرت النهر، وهو المحل، وجرى النهر، وهو الماء... وكذلك القرية، قال تعالى: ﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً ﴾ [النحل: ١١٢]... فجعل القرى هم السكان... وقال تعالى: ﴿ أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا ﴾ [البقرة: ٢٥٩]، فهذا المكان لا السكان، لكن لا بد أن يلاحظ أنه كان مسكونًا، فلا يسمى قرية إلاَّ إذا كان قد عمِّر للسكنى»[2].

تعقيب:

معنى كلام ابن تيميّة أن كثيرًا من الألفاظ مما يشتمل على حال ومحل قد يعود الحديث عليه مرة مقصودًا به الحال، وأخرى مقصودًا به المحل، وفي كلا الحالتين يكون اللفظ فيهما حقيقة لا مجازًا.

وهذا حق، وهذا الرأي يشاركه فيه غيره، قال الراغب: «القرية: اسم للموضع الذي يجتمع فيه الناس وللناس جميعًا، ويستعمل في كل واحد منهما»[3].

ولكن مع صحة هذا الاستعمال، فكأن القرية في أصلها إنما تدل على المحل

---

(١) ينظر: تأويل مشكل القرآن ١٧٠، ٢٠٣، ٢١٠، وأساليب المجاز في القرآن الكريم ١٦٤.

(٢) مجموعة الفتاوى ٧/ ٧٦، وينظر: الإيمان ١٠١.

(٣) معجم مفردات ألفاظ القرآن ٤١٧.

دون الحال وبذا جرى أكثر الاستعمال، ثم جرى بعد ذلك استعمالها في الحال بقلة، ويؤيدنا في هذا القول، فهم الإمام الشافعي أن المقصود من القرية في الآية إنما هو البناء، لذا قال بعد ذكر هذه الآية والآيات المماثلة لها: «فهذه الآية في مثل معنى الآيات التي قبلها لا تختلف عند أهل العلم باللسان، إنهم إنما يخاطبون أباهم بمساءلة أهل القرية وأهل العير، لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم»[1].

وهذا أيضًا ما فهمه سيبويه، والفراء، وهم من هم في فهم اللغة[2].

وقفة أخيرة مع ابن جني:

قد أسرف قوم في إثبات المجاز، إلى الحد الذي كادوا يغلقون على أنفسهم باب الحقيقة، ومن هؤلاء ابن جني، فقد قال: «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة، وذلك عامة الأفعال، نحو قام زيد، وقعد عمرو، وانطلق بشر، وجاء الصيف، وانهزم الشتاء، ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية، فقولك: قام زيد، معناه: كان منه القيام، أي هذا الجنس من الفعل، ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام، وكيف يكون ذلك، وهو جنس والجنس يطبق جميع الماضي، وجميع الحاضر، وجميع الآتي الكائنات من كل من وجد منه القيام، ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت واحد ولا في مئة ألف سنة مضاعفة القيام كله الداخل تحت الوهم، هذا محال عند كل ذي لب، فإذا كان كذلك علمت أن: قام زيد مجاز لا حقيقة، وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للاتساع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير»[3].

ابن تيميّة يعتذر لابن جني:

ذكر ابن تيميّة أنه يحكى عن ابن جني ــ والظاهر أنه لم يكن متأكدًا من نسبتها

(1) الرسالة ٦٤، وينظر: المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٨١٥.

(2) ينظر: تفصيل ذلك ص ٢١٦ من البحث.

(3) الخصائص ٢/ ٤٤٧ ــ ٤٤٨.

إليه لذا حاول أن ينفي نسبتها عنه كما سيتضح من اعتذاره عنه ـ أنه قال: «قول القائل: خرج زيد مجاز، لأن الفعل يدل على المصدر، والمصدر المعرف باللام يستوعب جميع أفراد الخروج، فيقتضي ذلك أن زيدًا حصل منه جميع أنواع الخروج هذا حقيقة اللفظ، فإن أريد فرد من أفراد الخروج فهو مجاز»[1].

فقال معتذرًا: «هذا الكلام لا يقوله من يتصور ما يقول، وابن جني له فضيلة وذكاء، وغوص على المعاني الدقيقة في سر الصناعة، والخصائص، وإعراب القرآن، وغير ذلك، فهذا الكلام إن كان لم يقله فهو أشبه بفضيلته. . .»[2].

فهذا في الاعتذار، ثم يقسو ابن تيميَّة على ابن جني إن ثبت عنه ما يحكى ـ وقد ثبت ـ فيقول: «وإذا قاله فالفاضل قد يقول ما لا يقوله إلاَّ من هو أجهل الناس»[3]، ويقول: «فهذا لا يقوله القائل إلاَّ إذا فسد تصوره، وكان إلى الحيوان أقرب، والظن بابن جني أنه لا يقول هذا»[4].

بيان وجه الصواب فيما ذكر ابن جني:

بغض النظر عن قائل الفكرة، فوجه الصواب فيها قد بينه ابن تيميَّة، فقال: إن الفعل إنما يدل على مسمى المصدر، وهو الحقيقة المطلقة من غير أن يكون مقيدًا بقيد العموم بل ولا بقيد آخر، فإذا قيل: خرج زيد ونحوه، فالفعل دل على أنه وجد منه مسمى الخروج، من غير أن يدل اللفظ على نوع ذلك الخروج، ولا على قدره بل هو صالح لذلك على سبيل البدل لا على سبيل الجمع، كقوله تعالى: ﴿ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ [النساء: ٩٢]، فإنه أوجب رقبة واحدة، وهي تتناول جميع الرقاب على سبيل البدل، كذلك إذا قيل: خرج، دل على وجود خروج، ثم قد يكون قليلاً أو

(١) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٦٣ ـ ٢٦٤.
(٢) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٦٤.
(٣) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٦٤.
(٤) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٦٤.

كثيرًا، حال الركوب أو حال المشي... وأما أن هذا اللفظ يقتضي عموم كل ما يسمى خروجًا في الوجود لا على سبيل البدل، فهذا لا يقوله القائل إلَّا إذا فسد تصوره، وكان إلى الحيوان أقرب...

ثم إن معنى الخروج على سبيل المثال، موجود في سائر اللغات، فهل يقول عاقل: إن أهل اللغات جميعهم الذين يتكلمون بالجملة الفعلية التي لا بد منها في كل أمة إنما وضعوا تلك الجملة الفعلية على جميع أنواع ذلك الفعل الموجود في العالم، وإن استعمال ذلك في بعض الأفراد عدول باللفظ عما وضع له[(١)]؟

أثر ابن تيميَّة فيمن جاء بعده في إنكار المجاز:

لقد أثارت الأدلة التي ذكرها ابن تيمية في نفي المجاز أذهان من جاء بعده، ونبهت في نفوسهم كوامن خفية، وبعثتهم على التأمل والتدقيق في أمر كاد يطبق عليه أهل العلم، وقد وجدت هذه الأدلة قبولاً واستحسانًا من بعض أهل العلم، لأن فيها من الوجاهة والعلمية ما يصعب معه دفعها.

ومن أشهر من عرف بإنكار المجاز بعد ابن تيميَّة تلميذه ابن قيم الجوزية، أقرب الناس إليه مودة، وأبرهم به وأكثرهم تعلقًا، ثم بعد ابن القيم، كأن صفحة الإنكار في العصور الوسطى قد طويت، «فإننا نستطيع أن نقرر في كثير من الاطمئنان أن إنكار المجاز في العصور الوسطى ختم بما كتبه العلاَّمة ابن القيم فيه، وقد احتذى حذو شيخه ابن تيميَّة، وبنى إنكاره على الأصول التي بنى عليها الإنكار شيخه ابن تيميَّة»[(٢)].

ومن الغريب أن تبقى هذه الفكرة في نفي المجاز بما فيها من أدلة علمية حبيسة الصحف، فالعلماء «الذين جاؤوا بعد الإمام ابن تيميَّة وتلميذه ابن قيم الجوزية لم يذكروهما ضمن مدرسة الحقيقة، ولم يشيروا إلى أدلتهما، وغضوا الطرف عنهما،

---

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٦٤.

(٢) المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٩٠٩.

على الرغم من تعرضهما لأخطر موضوع يمس اللغة والقرآن والسنَّة المطهرة، وتقديمهما من الأدلة ما يكاد يهدم المجاز برمته. . .

لقد جاء بعدهما علماء أصوليون كثيرون، ذكروا مذاهب العلماء في المجاز، ومنها مذهب أهل الحقيقة، وذكروا العلماء القائلين به، وبعضًا من أدلتهم ومن هؤلاء العلماء السبكي، والزركشي، والسيوطي. . . »![1].

وأغلب الظن أن سبب هذا الإغفال أن العلماء لم يطلعوا على ما كتبه هذان الإمامان الجليلان، فقد قدِّر لأفكارهم في زمن مضى أن تكون حبيسة الصحف في خزائن المكتبات، كما قدر لأبدانهم أن تحبس من قبل. . .

وفي العصر الحديث، وبين مؤيد ومعارض وعارض، قدر لهذه الفكرة أن تتناولها أقلام الباحثين، فوجدت من يبعثها بعد طول سبات[2]، وفيما يأتي إيجاز القول في أشهر المنكرين بعد ابن تيميّة ممن تأثروا به.

الشمس ابن قيم الجوزية[3]:

هو محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي الحنبلي، أخص تلاميذ ابن

---

(١) البحث اللغوي في المجاز والتأويل ٥٢ ــ ٥٣.

(٢) ينظر على سبيل المثال: نزهة الخاطر العاطر ١/ ١٨٢، وابن تيميّة وموقفه من قضية التأويل ٣٦٠، وابن تيمية ليس سلفيًا ٢٩، والمجاز في البلاغة العربية ١٥١، وتأثير الفكر الديني في البلاغة العربية ١٢٨، والمجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٦٤١، وأساليب المجاز في القرآن الكريم ١٠٩، والصفات الخبرية ١٢٤، وموقف ابن تيميّة من الأشاعرة ٣/ ١١٧٠، ودفع الشبه الغوية عن شيخ الإسلام ابن تيميّة ١٣٢، والمذهب السلفي في اللغة والنحو ١٤١، وأثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية ٧٠، والبحث اللغوي في المجاز والتأويل ٤٣، ومنهج ابن تيميّة في التفسير ٥١٨، وشرح الورقات في أصول الفقه ٧٧.

(٣) ينسب لابن قيم الجوزية كتاب: (الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان)، وقد طبع بإشراف لجنة تحقيق التراث في مكتبة الهلال سنة ١٩٨٧م، وقد اتخذه بعض الباحثين عمدة =

تيميَّة، علَّامة دمشق، صنف الكثير، واجتهد وناظر، وصار رأسًا في التفسير والحديث والعربية، توفي سنة إحدى وخمسين وسبعمئة[1].

كان من القائلين بالمجاز أول أمره وفي مؤلفاته ما يشهد بذلك[2]، ثم انتهى به المقام إلى الحديث عن هدم المجاز[3]، وذلك في (صواعقه المرسلة على الجهمية

= في الحديث عن إثبات المجاز عند ابن القيم، وأغفل كثير منهم ما ذكره في كتابه: (الصواعق المرسلة)، الذي طبع القسم الأول منه بتحقيق علي بن محمد، في الرياض سنة ١٤٠٨هـ، وقد اختصر أصله الكامل، الشيخ محمد بن الموصلي، وطبع تحت عنوان: (مختصر الصواعق المرسلة)، وفي هذا الكتاب نقض لفكرة المجاز الذي سمَّاه ابن القيم (الطاغوت).
والذي أود التنبيه عليه، أن ابن القيم، وإن كان يقول بالمجاز في أول أمره، فإن كتاب (الفوائد المشوق)، لا يصلح أن يكون دليلاً لإثبات هذا الموقف؛ لأنه نسب خطأ إليه، وإنما هو للشيخ ابن النقيب محمد بن سليمان، (ت ٦٩٨هـ)، وهو مقدمة لتفسيره المسمى: (التحرير والتحبير لأقوال أئمة التفسير في معاني كلام السميع البصير)، وقد طبعت المقدمة: (الفوائد المشوق)، بتحقيق زكريا سعيد علي في القاهرة سنة ١٩٩٥م.
ينظر في اعتماد الباحثين على هذا الكتاب في نسبة المجاز لابن القيم: ابن القيم اللغوي ٢١٥، والمجاز في البلاغة العربية ١٥٥، وأساليب المجاز في القرآن الكريم ١٣٤، والمجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٩٥٣. وينظر في التشكيك في النسبة وبطلانها: ابن القسيم وحسه البلاغي ٢٦، والمجاز اللغوي في البلاغة العربية ٤٨، نقلاً عن: المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٩٦٢. وابن قيم الجوزية حياته وآثاره ٨٤. وينظر: في تحقيق نسبته لابن النقيب: أثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية ٥٩.

(١) ينظر: البداية والنهاية ١٤/ ٢٣٤، والذيل على طبقات الحنابلة ٢/ ٤٤٧، والدرر الكامنة ٤/ ٢١، وبغية الوعاة ١/ ٦٣، وشذرات الذهب ٦/ ١٦٨.

(٢) ينظر: بدائع الفوائد ١/ ١٦٤، ٣٠، ١٥، و ٢/ ٣، و ٣/ ٣، ٦، و ٤/ ٢٠٥، والتفسير القيم ٣٠١، ٢٩٨، ٢٤١، ٣٧، وزاد المعاد ٥/ ٦٠٦، والمجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٩٥٢.

(٣) وقد أشار الدكتور مهدي السامرائي في (مجازه) ١٥٥، إلى أن ابن القيم قد هدم المجاز في الصواعق وفي قصيدته النونية، فأما هدمه للمجاز في الكتاب الأول فمسلم به، وأما الكتاب الثاني ــ والموسوم بـ (الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية) والمشهور بـ (القصيدة =

والمعطلة)، فقد كان المجاز[1] ثالث ثلاثة طواغيت هدمها ابن القيم في هذا الكتاب بعد، التأويل الباطل[2]، وتقديم العقل على النقل[3]، فالمجاز عنده ذلك الطاغوت

= النونية)، والبالغة ٥٨٢١ بيتًا، وليس أكثر من ستة آلاف بيت كما ذكر السامرائي، والظاهر أنه لم يطلع عليها، فلم يشر إليها في قائمة المصادر ــ فليس الأمر كما ذكر، فقد تأملت مرارًا في هذه القصيدة، فلم أر سردًا لأدلة نفي المجاز، ولم أرَ كسرًا لهذا الطاغوت، كما هو معهود في (الصواعق) ولا قريبًا من ذلك، وإنما الذي وجدته في هذه القصيدة تهجمًا كبيرًا على التأويل، وفيه يقول: (١٤٧)

هــــذا وأصــــل بليَّـــة الإســـلام مـــن ... تـــأويـــل ذا التحـــريـــف والبطـــلان

وهـــو الـــذي قـــد مـــزّق السبعيـــن بـــل ... زادت ثـــلاثًـــا قـــول ذي البـــرهـــان

وفيها أيضًا إشارات إلى المفاسد الشرعية التي ركبتها الطوائف بسبب المجاز، ومنها: (١٩٤)

وانظـــر إلـــى نـــص الكتـــاب مُجَـــدّلاً ... وَسْـــطَ العَـــريـــن مُمَـــزَّق اللحمـــان

بـــالطَّعـــنِ بـــالإجمـــالِ والإضمـــار والتـ ... ـخصيـــصِ والتـــأويـــلِ بـــالبهتـــانِ

والاشتـــراك وبـــالمجـــاز وحـــذفُ مـــا ... شـــاؤوا بـــدعـــواهـــم بـــلا بـــرهـــانِ

نعم فيها الحديث عن دلالة الكلمة وإنها إنما تدل في سياقها، أما إذا جردت فلا معنى لها ومنها: (١٦١ ــ ١٦٥)

واللفـــظ منـــه مفـــردٌ مُـــركـــبٌ ... فـــي الاعتبـــار فمـــا همـــا سيـــان

واللفـــظ فـــي التـــركيـــب نـــصٌ فـــي الـــذي ... قصـــد المخـــاطـــب منـــه فـــي التبيـــان

. . . .

والمفـــردات بغيـــر تـــركيـــبٍ كمثـ ... ـــل الصـــوت تنعقـــه بتلـــك الضـــان

ولكن فيها مع ذلك ما يدل على إقراره بالمجاز، فقد عقد فيها فصلاً لصفات المثبتين لصفات الله تعالى ــ وهو منهم ــ وحَمَّل المعطلين أن يشهدوا بتلك الصفات عند الله تعالى، ومنها: (٢١١)

واشهـــد عليهـــم أنهـــم حملـــوا النصـــوص ... علـــى الحقيقـــة لا المجـــاز الثـــانـــي

إلاَّ إذا مـــا اضطـــرهـــم لمجـــازهـــا الـ ... ـمضطـــر مـــن حـــس ومـــن بـــرهـــان

فهنـــاك عصمتهـــا إبـــاحتـــه بغيـــر ... تجـــانـــفِ لـــلإثـــم والعـــدوان

(١) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة ٢٤١.

(٢) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة ٩.

(٣) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة ٨٤.

الذي «لهج به المتأخرون، والتجأ إليه المعطلون، وجعلوه جُنَّة يتترَّسون بها من سهام الراشقين، ويصدُّون به عن حقائق الوحي المبين»[1].

ومن نافلة القول أن نذكر أن ابن القيم قد تأثر في إنكار المجاز بشيخه ابن تيميّة، فهذا أوضح من رابعة النهار.

والناظر في أدلة ابن القيم يرى لا محالة أنها في غالبها مبنية على الأصول التي ذكرها شيخه من قبل، فهي وإن كانت عدتها كما في المختصر واحدًا وخمسين وجهًا، فهي تفصيل وتقسيم وتوسيع لما أسسه ابن تيميّة، ومما جاء في هذه الأدلة:

إن مصطلح المجاز اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة الأولى «فهو اصطلاح محض، وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة المفضلة بالنص»[2].

وتحدث أيضًا عن الوضع والاستعمال الواردين في تعريف المجاز، وما فيهما من فساد، «وهذا كله إنما يصح إذا علم أن الألفاظ العربية وضعت أولاً لمعان ثم استعملت فيها، ثم وضعت لمعان أخر بعد الوضع الأول، والاستعمال بعده، والوضع الثاني والاستعمال بعده، ولا تم لكم دعوى المجاز إلاَّ بهذه المقامات الأربع، وليس معكم ولا مع غيركم سوى استعمال اللفظ في المعنى»[3].

وتحدث أيضًا عن الاستعمال المقيد والمطلق، وبين أن الألفاظ المجردة «بمنزلة الأصوات التي ينعق بها، فقولك: تراب، ماء، رجل، بمنزلة قولك: طق، غاق، ونحوها من الأصوات، فلا يفيد اللفظ ويصير كلامًا إلاَّ إذا اقترن به ما يبين المراد»[4].

وتحدث عن الفروق بين الحقيقة والمجاز وبين بطلانها[5]، وتحدث أيضًا عن

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة ٢٤١.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة ٢٤٣.

(٣) مختصر الصواعق المرسلة ٢٤٣. وينظر: الوجوه ٤٨، ٣٥، ٣٢، ٢٤.

(٤) مختصر الصواعق المرسلة ٢٥٣.

(٥) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة الوجوه ٢٥، ٢٤، ٢٣، ٢٢، ٢١، ٢٠، ١٩، ١٨، ١٧، ١٦، ١٥، ١٤...

القرائن وأثرها في فهم الكلام[1]، كما أغلظ القول وشنَّع على ابن جني ورماه بالابتداع والضلال، بسبب ما ذكره من أن أكثر اللغة مجاز[2].

والمتأمل في مناقشة ابن القيم في إنكار المجاز سيجد أنه، وإن لم يخرج في غالب ما ذكر عن أدلة ابن تيميَّة، إلاَّ أنه أشد منه إنكارًا، وأطول نفسًا، وأعنف موقفًا، وأحد لسانًا، فهو «ألد في الخصومة، والنيل من معارضيه، ورميهم بالجهل والكذب وسوء الفهم وعدم الإدراك، وقد سمى المجاز طاغوتًا»[3].

الشنقيطي[4]:

هو محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، عالم محدث مفسر، توفي سنة

---

(١) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة الوجوه: ٣٩، ٢٠، ٤٣، ٤٠.

(٢) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة ٢٨٧.

(٣) المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/ ٩٠٩، وينظر ٢/ ٩٥١، وأساليب المجاز في القرآن الكريم ١٣٤.

(٤) ذهب بعض الباحثين إلى أن الشنقيطي كان من القائلين بوقوع المجاز في اللغة في أول أمره، وإنما نفاه في القرآن الكريم فقط، ثم عاد فمنعه في اللغة أصلاً. والذي يدل عليه كتابه (منع جواز المجاز) أنه كان ينكر وجود المجاز في اللغة أيضًا، وهو قوله: «والذي ندين الله به ويلزم قبوله كل منصف محقق أنه لا يجوز إطلاق المجاز في القرآن مطلقًا على كلا القولين: أما على القول بأنه لا يجوز في اللغة أصلاً ــ وهو الحق ــ فعدم المجاز في القرآن واضح، وأما على القول بوقوع المجاز في اللغة العربية فلا يجوز القول به في القرآن»، منع جواز المجاز ٧ ــ ٨، فتأمل قوله تعقيبًا على القول الأول: (وهو الحق)، والشنقيطي إنما أكد هذا الموقف في كتابه في أصول الفقه: فقال: «وقد بينا أنه لا ينبغي للمسلم أن يقول: إن في كتاب الله مجازًا، والتحقيق أن اللغة العربية لا مجاز فيها»، مذكرة أصول الفقه ٦٢.
ينظر قول الباحث: «والشنقيطي كان ممن يقول بمنع المجاز في القرآن فقط في كتابه منع جواز المجاز، ثم عاد فمنعه في اللغة أصلاً»، أثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية ٦٤.
فالأولى أن يقال: إنه خصص كتابه لمنع المجاز في القرآن، لأنه فيه ما يدل على ترجيحه لمذهب المانعين للمجاز في اللغة، وأكد هذا الترجيح في مؤلفه الآخر في الأصول.

١٣٩٣هـ، واحد من فضلاء الأمة وعلمائها في العصر الحديث، «وهو أشهر من كتب من علماء العصر بحثًا مستقلاً في إنكار المجاز»[(١)].

له رسالة سماها: (منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز)، تقع في مقدمة وأربعة فصول وخاتمة.

وعنوان الرسالة يفصح عن مضمونها، فهي معدة للتدليل على أن جميع ما في القرآن حقائق خالية من المجاز والسبب الداعي إلى تأليفها وإلى إنكار المجاز في القرآن خاصة، هو ما ترتب على القول به من المفاسد الشرعية، «فإنا لما رأينا جل أهل هذا الزمان يقولون بجواز المجاز في القرآن، ولم ينتبهوا إلى أن هذا المنزل للتعبد والإعجاز كله حقائق وليس فيه مجاز، وأن القول فيه بالمجاز ذريعة لنفي كثير من صفات الكمال والجلال»[(٢)]، «وعن طريق القول بالمجاز توصل المعطلون لنفي ذلك، فقالوا: لا يد ولا استواء ولا نزول، ونحو ذلك في كثير من آيات الصفات»[(٣)].

وهذا السبب يذكرنا بالأسباب التي دفعت الإمامين ابن تيميّة وابن القيم إلى إنكار المجاز.

لا شك أن الشنقيطي قد اطلع على ما كتبه ابن تيميّة وتلميذه ابن القيم في إنكار المجاز، وقد أفاد مما كتباه في ذلك[(٤)].

ولكنه مع ذلك كان له أسلوبه الجدلي المنطقي في مناقشة أصحاب المجاز. فالقارىء لهذه الرسالة واجد بكثرة العبارات المنطقية المشهورة، كالمقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى، والدليل، والنتيجة، والجزئية السالبة، والكلية الموجبة. . .

---

(١) المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/١٠٠٨.

(٢) منع جواز المجاز ٣.

(٣) منع جواز المجاز ٨.

(٤) ينظر: منع جواز المجاز ٥٠، ٤٩، ٤١، ٤٠، ٧.

إذًا فالشنقيطي أفاد مما كتبه السابقون في إنكار المجاز، وأضاف إليه ذكاءه المنطقي ومحصوله النظري[1].

ابن عثيمين:

هو أبو عبد الله محمد بن صالح بن محمد بن عثيمين الوهيبي التميمي، مولده في عنيزة، في السابع عشر من رمضان، سنة سبع وأربعين وثلاث مئة وألف للهجرة.

له مؤلفات في العقيدة والفقه، والأصول، والعربية... من مشهورها: شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية، المسمى بـ (المحاضرات السنية).

وله شرح على الألفية في النحو، وآخر على متن الآجرومية، وله اختصار لمغني اللبيب[2]...

كان أول أمره من القائلين بالمجاز، ويشهد لهذا القول ما سطره في بعض مؤلفاته، وكان مما قاله في باب الحقيقة والمجاز: «وينقسم الكلام من حيث الاستعمال إلى حقيقة ومجاز»[3]، ثم فصل الكلام في أنواع الحقيقة وأنواع المجاز وعلامته، وختم هذا الباب ببيان السبب الداعي لذكره في علم أصول الفقه فقال: «وإنما ذكر طرف من الحقيقة والمجاز في أصول الفقه؛ لأن دلالة الألفاظ إما حقيقة وإما مجاز، فاحتيج إلى معرفة كل منهما وحكمه»[4].

ولكنه مع توالي الأيام وتعاقب السنين، قد زاد تأمله فيما أسسه شيخ الإسلام ابن تيميّة، وفيما فصله تلميذه الهمام ابن القيم الجوزية، وفيما نظره عقل الشنقيطي، في باب المجاز، فدفعه هذا التأمل إلى أن أيّد مذهبهم في نفي المجاز، لذا فقد قال

---

(١) ينظر: المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ٢/١٠٠٨، ١٠١١.

(٢) ينظر: نبذة عن حياة الشيخ ١٩، والمحاضرات السنية (مقدمة التحقيق) ١/ق ـ ت؛ ومختصر مغني اللبيب (مقدمة التحقيق): ي.

(٣) الأصول من علم الأصول ٣٢.

(٤) الأصول من علم الأصول ٢٦ ـ ٢٧.

معقبًا على رأيه القديم: إن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز هو المشهور عند أكثر المتأخرين، ولكن عارضهم في ذلك الإسفراييني وابن تيميَّة وابن القيم والشنقيطي، وقد «نصره ابن القيم بأدلة كثيرة وقوية، ومن اطلع عليها يرى أن هذا هو الصواب»[1].

❑ ❑ ❑

(١) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين ٤/ ٢٣، وينظر: المحاضرات السنية ١/ ٤٤٠، ٤٣٩.

المبحث الخامس

الـتـــرادف

جرت الكثرة الغالبة من الألفاظ في اللغات، على أن يختص كل لفظ بمعنى معين[1]. ولكن من السنن التي أثرت عن العرب، أن تعبر عن الشيء الواحد بالأسماء المتعددة[2]، وهذا ما عُرف بالترادف، والألفاظ المترادفة هي: «الألفاظ المختلفة في أنفسها دون معانيها، وهذا كقولنا: نظر وفكر، وعلم ومعرفة، وليث وأسد»[3].

وقد اختلف اللغويون اختلافًا واسعًا في هذه الظاهرة[4]: فأثبتها قوم، وتوسَّعوا فيها وعمدتهم في إثباتها، ما أثر عن العرب من إطلاقها الأسماء المختلفة على الذات الواحدة، نحو: ما أثر عنها من أسماء السيف والأسد وغيرها مما هو مسطور في كتب الترادف، وقد ألف الفيروزآبادي[5] كتابًا سمَّاه: (الروض المسلوف فيما له اسمان إلى ألوف).

---

(١) ينظر: الصاحبي ١١٤، ودلالة الألفاظ ٢١٠.

(٢) ينظر: الرسالة: ٥٢، ٣٤.

(٣) الطراز ٢/ ١٥٥.

(٤) ينظر: الصاحبي ١١٤، والمزهر ١/ ٤٠٢، وفي اللهجات العربية ١٧٤، ودراسات في فقه اللغة العربية ٢٩٢.

(٥) محمد بن يعقوب، أبو الطاهر مجد الدين الفيروزآبادي، صاحب القاموس (ت ٨١٦هـ). ينظر: بغية الوعاة ١/ ٢٧٣، والضوء اللامع ١٠/ ٧٩.

وأنكرها آخرون، وألفوا في إبطالها، وقاعدتهم في إبطالها يفصح عنها العنوان الذي وضعه أبو هلال العسكري في كتابه (الفروق)، فقد صدَّره بباب: «في الإبانة عن كون اختلاف العبارات والأسماء موجبًا لاختلاف المعاني في كل لغة»[1].

والمتأمل فيما سطره المؤلفون في كلا الاتجاهين ـ وإن كنا لا نعدم من توسط فيهما ـ يجد أن كلاً منهما قد غالى في اتجاهه، فمن أثبته قد غالى في إثباته وتوسع في تكثير مفرداته، حتى أغفل كثيرًا من الفروق اللغوية في الألفاظ التي عدها مترادفة.

ومن أنكره قد غالى في إنكاره، حتى تلمس فروقًا دقيقة لا تخطر على بال علماء اللغة فضلاً عن متكلميها.

وقد وقف ابن تيميَّة موقفًا موفَّقًا من هذه الظاهرة، وفصل القول، لأن إطلاق القول بالإثبات مع الإسراف في جمع المفردات وإغفال الفروق، أو النفي مع المغالاة في تلمس الفروق زلل بيِّن، وفيما يأتي بيان لموقفه:

الترادف في اللغة:

إن ابن تيميَّة من المثبتين لوقوع الترادف في اللغة، ولكنه في إثباته له بدا متحفظًا، فقد قال: «الترادف في اللغة قليل»[2]، وقال أيضًا: «كما أن اللفظ قد يتحد ويتعدد معناه، فقد يتعدد ويتحد معناه، كالألفاظ المترادفة، وإن كان من الناس من ينكر الترادف المحض»[3].

ومن الأمثلة التي عدها مترادفة، وبدا فيها متحفظًا لفظ: (الجسم) و (الجسد): «فلفظ الجسم عندهم يشبه لفظ الجسد، قال الجوهري: الجسد: البدن، وتقول فيه: تجسَّد، كما تقول في الجسم: تجسَّم، كما تقدم نقله عن أئمة

---

(١) الفروق اللغوية ١٠.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٣/ ١٨٣، وينظر: التفسير الكبير ٢/ ٢٠٤، ودقائق التفسير ١/ ٩٦.

(٣) مجموعة الفتاوى ٢/ ٢٣٢.

اللغة أن الجسم هو الجسد، فعلم أن هذين اللفظين مترادفان، أو قريبًا من الترادف»[1].

ومن الأمثلة الأخرى التي ذكرها وعدها مترادفة، لفظ (القعود) و (الجلوس)[2].

وهاتان اللفظتان قد تلمَّس المنكرون للترادف فروقًا دقيقة للتفريق بينهما، قال ابن فارس: «نحن نقول: أن في (قعد) معنى ليس في (جلس)، ألا ترى أنا نقول: قام ثم قعد، وأخذه المقيم والمقعد، وقعدت المرأة عن الحيض، ونقول لناس من الخوارج: قعدة. ثم نقول: كان مضطجعًا فجلس. فيكون (القعود) عن قيام، و (الجلوس) عن حالة هي دون الجلوس، لأن الجلس المرتفع، فالجلوس ارتفاع عما هو دونه»[3].

وقد أخرج ابن تيميّة كثيرًا من الألفاظ التي تعد من المترادف، وجعلها تحت قسم الألفاظ المتكافئة، وكأن ابن تيميّة قد اعتمد القاعدة القائلة بأن: الترادف يشترط فيه «الاتحاد في المفهوم لا في الذات وإن كان مستلزمًا له»[4].

وفي ذلك يقول: «إنه قد يكون اللفظان متفقين في الدلالة على معنى، ويمتاز أحدهما بزيادة كما إذا قيل في السيف: إنه سيف، وصارم، ومهند، فلفظ السيف يدل عليه مجردًا، ولفظ الصارم في الأصل يدل على صفة الصرم عليه، والمهند يدل على النسبة إلى الهند، وإن كان بعرف الاستعمال نقل من الوصفية إلى الاسمية، فصار هذا اللفظ يطلق على ذاته مع قطع النظر عن هذه الإضافة، لكن مع مراعاة هذه الإضافة، منهم من يقول: هذه الأسماء ليست مترادفة لاختصاص بعضها بمزيد معنى، ومن الناس من جعلها مترادفة باعتبار اتحادها في الدلالة على الذات، وأولئك يقولون:

---

(١) مجموعة الفتاوى ٥/ ٢٥٢.

(٢) ينظر: مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٣٣.

(٣) الصاحبي ١١٦.

(٤) كشاف اصطلاحات الفنون ٣/ ٦٦.

هي من المتباينة، كلفظ الرجل والأسد، فقال لهم هؤلاء: ليست كالمتباينة.

والإنصاف أنها متفقة في الدلالة على الذات متنوعة في الدلالة على الصفات، فهي قسم آخر قد يسمى المتكافئة، وأسماء الله الحسنى وأسماء رسوله وكتابه من هذا النوع. فإنك إذا قلت: إن الله عزيز، حكيم، غفور، رحيم، عليم، قدير، فكلها دالة على الموصوف بهذه الصفات سبحانه وتعالى، كل اسم يدل على صفة تخصه، فهذا يدل على العزة، وهذا يدل على الحكمة، وهذا يدل على المغفرة، وهذا يدل على الرحمة، وهذا يدل على العلم، وهذا يدل على القدرة»[1].

الترادف في القرآن:

إن القرآن كتاب الله، وهو كلامه الذي أنزله على رسوله، وهو أفصح كتاب وأبلغه، وهو معجز في لفظه ونظمه، وقد جاءت ألفاظه في غاية الدقة والاختيار، فكل لفظة قد وضعت موضعها للدلالة على معناها الخاص، فلا يمكن أن يحل لفظ محل آخر للتعبير عن كامل معناه، ولأجل ذلك كله قال ابن تيميَّة: إن الترادف في القرآن «إما نادر وإما معدوم، وقلَّ أن يعبر عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدي جميع معناه، بل يكون فيه تقريب لمعناه، وهذا من أسباب إعجاز القرآن»[2].

بين الترادف والتقريب:

وأما ما أثر من تفسير قسم من ألفاظ القرآن بألفاظ أخرى، فليس هذا من باب الترادف، وإنما هو من باب التقريب كما يرى ابن تيميَّة.

فإذا قال القائل: في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا ﴿٩﴾﴾ [الطور]، إن المور هو الحركة كان ذلك تقريبًا، إذ المور حركة سريعة خفيفة.

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٣٢، وينظر: ٣/ ٣٩، و ٧/ ١١٨، و ١٣/ ١٧٨، و ١٩/ ٩١، والتسعينية ٢١١، ودرء تعارض العقل والنقل ٣/ ٣٣٠.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٣/ ١٨٣، وينظر: التفسير الكبير ٢/ ٢٠٤، ودقائق التفسير ١/ ٩٦.

وكذلك إذ قال: الوحي: الإعلام، أو قيل: ﴿أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾ [النساء: ١٦٣]، أنزلنا إليك، أو قيل: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الإسراء: ٤]، أي: اعلمنا، وأمثال ذلك، فهذا كله تقريب لا تحقيق، فإن الوحي: هو إعلام سريع خفي، والقضاء إليهم أخص من الإعلام، فإن فيه إنزالاً إليهم وإيحاء إليهم.

ومن قال: لا ريب: لا شك، فهذا تقريب، وإلاَّ فالريب فيه اضطراب وحركة، كما قال في الحديث: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»[(١)]، وفي حديث آخر أنه مرَّ بظبي حاقف، وقد انحنى في نومه[(٢)]، فقال: «لا يريبه أحد»[(٣)]. فكما أن اليقين ضمن السكون والطمأنينة، فالريب ضده ضمن الاضطراب والحركة، ولفظ الشك، وإن قيل إنه يستلزم هذا المعنى لكن لفظه لا يدل عليه.

وكذلك إذا قيل: ذلك الكتاب: هذا القرآن، فهذا تقريب لأن المشار إليه وإن كان واحدًا، فالإشارة بجهة الحضور غير الإشارة بجهة البعد والغيبة، ولفظ الكتاب يتضمن من كونه مكتوبًا مضمونًا، ما لا يتضمنه لفظ القرآن من كونه مقروءًا مظهرًا باديًا[(٤)].

مقياس الترادف:

في ضوء علم اللغة المعاصر، قد اتخذ المحدثون مقياسًا للكشف عن الألفاظ المترادفة وأطلقوا عليه: (الاستبدالية) أو (الاستعاضة)، «إذ إن مقياس الترادف عندهم يقوم على مبدأ الاستعاضة، التي تعني فيما تعنيه إبدال الكلمة بمرادفتها في النص اللغوي من غير أن يصاحب ذلك تغيير في المعنى، وهذا هو المقياس الصحيح

---

(١) مسند الإمام أحمد ٣/ ١٥٣، وسنن الترمذي ٤/ ٧٧. (أبواب صفة القيامة ٢٦٣٧).

(٢) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: ١/ ٤١٣.

(٣) الموطأ ٢٤١، وسنن النسائي ٥/ ١٨٣. (الحج).

(٤) ينظر: التفسير الكبير ٢/ ٢٠٥ ــ ٢٠٧، ودقائق التفسير ١/ ٩٦، ٩٧، ومجموعة الفتاوى ١٣/ ١٨٣ ــ ١٨٤.

للتحقق من الترادف في ضوء فقه اللغة المعاصر»[1].

وبلغ من عناية المحدثين بهذا المقياس أن بنوا عليه تعريف الألفاظ المترادفة فقالوا في حدها: هي «الكلمات المتحدة في المعنى والقابلة للتبادل فيما بينها في أي سياق»[2].

وأحسب أن ابن تيميَّة قد أدرك فكرة الاستبدال وأثرها في الترادف، وهو يحكم بعدم مرادفة لفظ الإيمان للفظ التصديق، وفي ذلك يقول: «والإيمان وإن تضمن التصديق، فليس هو مرادفًا له، فلا يقال لكل مصدق بشيء: إنه مؤمن به.

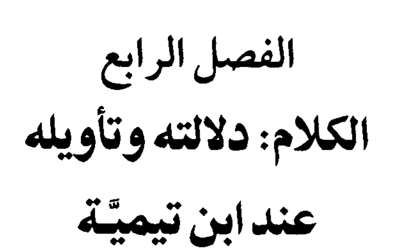
فلو قال: أنا أصدق بأن الواحد نصف الاثنين، وأن السماء فوقنا، والأرض تحتنا، ونحو ذلك مما يشاهده الناس ويعلمونه، لم يقل لهذا، إنه مؤمن بذلك، بل لا يستعمل إلاَّ في من أخبر بشيء من الأمور الغائبة»[3].



(١) البحث اللغوي عند فخر الدين الرازي ٢٩٧، وينظر: علم الدلالة (لاينز) ٧٤، ومحاضرات الدكتور محمد ضاري على طلبة الدكتوراه ٩٧ ــ ٩٨.

(٢) علم اللغة بين التراث والمعاصرة ٢٥٢.

(٣) مجموعة الفتاوى ١٠/١٥٨ ــ ١٥٩.



الفصل الرابع

الكلام: دلالته وتأويله عند ابن تيميّـة

ويتضمن مبحثين:

المبحث الأول: طرق الدلالة.

المبحث الثاني: التـأويـل.



دلالة الكلام

لم يأل الأصوليون خصوصًا وعلماء الشريعة عمومًا جهدًا في خدمة اللغة العربية، لغة القرآن والسنَّة، فمباحث الأصوليين وإن كان مدارها على نصوص القرآن والسنة، فهما ـ بغض النظر عن كونهما مصدري التشريع ـ نصان لغويان، بل أرقى نصوص اللغة العربية؛ فكل ما يقال في لغتهما يمكن أن يقال عن أي نص مكتوب أو مسموع باللغة نفسها.

وفي هذا الفصل سنبين الجهد الذي بذله هؤلاء العلماء في خدمة لغة القرآن، ووسيلتنا في ذلك ابن تيميَّة، وذلك من خلال مبحثين:

عنوان الأول منهما: طرق الدلالة.

وعنوان ثانيهما: التأويل.



المبحث الأول
طرق الدلالة

طرق دلالة اللفظ على المعنى:

هبَّ علماء الإسلام على اختلاف مذاهبهم ـ امتثالاً لأمر ربهم وطاعة لنبيِّهم ـ يتدبرون نصوص الكتاب والسنة لاستخراج ما تحويه من أحكام دينية ودنيوية، بها صلاح العباد في المعاش والمعاد، وكان من لوازم هذا التدبر أن يقفوا طويلاً عند لغة هذه النصوص، وقد أسفرت وقفتهم هذه عن كثير من القواعد اللغوية الأصولية التي ملأت كتب أصول الفقه، ومن هذه القواعد (طرق دلالة اللفظ على المعنى)، وأبرز الطرق التي سلكها الأصوليون في كتاباتهم طريقتان[1]:

الأولى: طريقة المتكلمين: وسميت بهذا الاسم؛ لأن أكثر المؤلفين على هذه الطريقة كانوا من علماء الكلام، وتسمى أيضًا بـ(طريقة الشافعية)، لسبقهم في التأليف على هذه الطريقة، ولكثرتهم.

الثانية: طريقة الفقهاء: وسميت بذلك لتأثرها بالفروع الفقهية، وتسمى أيضًا بـ(طريقة الأحناف)، لاختيار أكثرهم التأليف على هذه الطريقة.

وفيما يأتي إيضاح لطرق الدلالة على كلتا الطريقتين على شكل جداول:

---

(١) ينظر: مفاهيم الألفاظ ودلالتها عند الأصوليين ٦، وأصول الفقه الإسلامي ١/ ١٠، والبحث الدلالي عند سيف الدين الآمدي ٢٧.

طرق الدلالة عند المتكلمين[1] (طريقة الشافعية)

هي على قسمين:

(١)

المنطوق: وهو دلالة اللفظ في محل النطق على حكم المذكور، وهو على قسمين:

(أ) **المنطوق الصريح**: وهو دلالة اللفظ على الحكم بطريق المطابقة أو التضمن، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة: ٢٧٥]. فالآية تدل بمنطوقها الصريح على حل البيع وحرمة الربا.

(ب) **المنطوق غير الصريح**: وهو دلالة اللفظ بطريق اللزوم، وهو على ثلاثة أقسام:

١ **الاقتضاء**: وهو عبارة عن زيادة على المنصوص ليصح الكلام، نحو قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، يعني: أهل القرية.

٢ **الإيماء**: هو دلالة اللفظ على لازم مقصود للمتكلم، نحو قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فقد ذكر هنا الوصف، وهو السارق والسارقة، وذكر الحكم مقرونًا بالفاء مما يعني أن الحكم مرتبط بالوصف السابق.

٣ **الإشارة**: هي ما يتبع اللفظ من غير قصد، نحو قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]، دلت الآية بصريح اللفظ على إباحة مخالطة الزوجة إلى آخر جزء من الليل، وفيها دلالة بالإشارة إلى جواز أن يصبح الصائم جنبًا وهذا لازم المعنى، لأن امتداد المخالطة إلى آخر وقت يستلزم أن يجتمع في حق الصائم وصفا الجنابة والصيام.

---

(١) ينظر: البرهان في أصول الفقه ١/ ٤٢٥، وشرح الاسنوي ٢/ ٦٨، وشرح مختصر ابن الحاجب ٢/ ١٧١، وشرح التلويح ١/ ١٤١، وشرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ١/ ٢٣٩، وتقرير الشربيني على حاشية البناني ١/ ٢٣٥، وتهذيب الفروق ٢/ ٥١، وأصول الفقه (بدران) ١٨٢، ودراسة المعنى عند الأصوليين ١٥١، والجداول الجامعة ٦٥/ ٦٦.

(٢)

المفهوم: وهو دلالة اللفظ في محل النطق، على ثبوت حكم ما ذكر أو نفيه عن المسكوت عنه، وهو على قسمين:

(أ)

مفهوم الموافقة: أو (فحوى الخطاب): وهو دلالة اللفظ على أن حكم المنطوق ثابت للمسكوت عنه؛ لاشتراكهما في علة الحكم المفهومة من اللغة، نحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، دلت الآية بمنطوقها على حرمة التأفف، ودلت بمفهومها الموافق على حرمة الضرب والشتم ونحوهما.

(ب)

مفهوم المخالفة: أو (دليل الخطاب): وهو دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه؛ لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في الحكم، وهو على أقسام أشهرها:

١

مفهوم الصفة: وهو دلالة اللفظ المقيد بوصف على نقيض حكمه عند فقد ذلك الوصف، نحو قوله ﷺ: «في صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة» (صحيح البخاري ٣/ ٤٠٥). دل الحديث بمنطوقه على وجوب الزكاة في الغنم السائمة، ودل بمفهومه المخالف على أن الغنم غير السائمة ليس فيها زكاة.

٢

مفهوم الشرط: هو دلالة اللفظ المعلق بشرط على ثبوت نقيض حكمه عند عدم الشرط، نحو قوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا﴾ [الحجرات: ٦]، دلت الآية بمنطوقها على عدم أخذ خبر الفاسق إلا بعد التبين، ودلت على أن العدل نأخذ خبره بدون تبين.

٣

مفهوم الغاية: هو دلالة اللفظ الذي قيد الحكم فيه بغاية على نقيض ذلك الحكم بعد الغاية، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، دلت الآية بمنطوقها على حرمة إتيان الزوجة في الحيض، ودلت بمفهومها المخالف على أن الزوجة حلال بعد الطهر والتطهر.

٤

مفهوم العدد: هو دلالة اللفظ الذي قيد الحكم فيه بعدد على نقيض ذلك الحكم فيما عدا العدد، نحو قوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، دلت الآية بمنطوقها على عدد الجلد المأمور به، ودلت بمفهومها المخالف على عدم جواز الجلد أقل أو أكثر من هذا العدد.

طرق الدلالة عند الفقهاء[1] (طريقة الأحناف)

وهي على أربعة أقسام:

(١)

عبارة النص: هي دلالة اللفظ على المعنى الذي يفهم من صيغته نفسها، مهما تكن درجته في الوضوح والخفاء، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣]، فالآية تدل بألفاظها على حرمة قتل النفس.

(٢)

إشارة النص: هي دلالة اللفظ على معنى غير مقصود من سياقه، ولكنه لازم للمعنى الذي سيق الكلام من أجله، نحو المعنى المأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، قال البزدوي: «وأشار بقوله: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾... إلى أن النسب إلى الآباء».

(٣)

اقتضاء النص: هو عبارة عن زيادة على المنصوص ليصح الكلام، نحو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، في النص يقتضي تقدير محذوف ليستقيم الحكم، والتقدير: حرم عليكم نكاح أمهاتكم وبناتكم، وهذا التقدير أتى عن طريق الاقتضاء.

(٤)

دلالة النص: (أو الفحوى أو مفهوم الموافقة أو دلالة الأولى أو القياس الجلي): هي دلالة اللفظ على أن الحكم المذكور في النص، ثابت للمسكوت عنه لاشتراكهما في علة الحكم المفهومة من اللغة، نحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، دلت الآية بمنطوقها على حرمة التأفف، ودلت بفحواها على تحريم الضرب والشتم ونحوهما.

---

(١) ينظر: أصول الشاشي ٩٩، وأصول البزدوي ١/ ٦٩، وأصول السرخسي ١/ ١٦٣، وميزان الأصول ١/ ٥٦٧، وكشف الأسرار (للنسفي) ٢/ ٢٠٥، وفواتح الرحموت ١/ ٤٠٦، و ٢/ ١٩، والوجيز في أصول الفقه ٣٣٨، ودراسة المعنى عند الأصوليين ١٢٥، والجداول الجامعة ٦٥.

كلمة جامعة في طرق الدلالة:

جمعًا للذهن أن يتشتت وحفاظًا للفكرة أن تفرقها كثرة المصطلحات، نقول: إن المتحصل من الجمع بين طرق الدلالة ستة أقسام[1]:

١ ـ **دلالة المنطوق الصريح**: باصطلاح المتكلمين، وهي **عبارة النص**: باصطلاح الفقهاء.

٢ ـ **دلالة الاقتضاء**: قد التقى الفريقان في الاصطلاح والفكرة في هذا الطريق من طرق الدلالة.

٣ ـ **دلالة الإيماء**: قد انفرد المتكلمون بهذا الطريق، أما الفقهاء فقد بحثوها وتوسعوا فيها في باب القياس بوصفها مسلكًا من مسالك العلة في القياس[2].

٤ ـ **دلالة الإشارة**: قد التقى الفريقان في الاصطلاح والفكرة في هذا الطريق من طرق الدلالة.

٥ ـ **دلالة مفهوم الموافقة**: باصطلاح المتكلمين، وهي **دلالة النص**: باصطلاح الفقهاء، وقد يسمى هذا الطريق بـ (فحوى الخطاب، أو قياس الأولى، أو القياس الجلي).

٦ ـ **دلالة مفهوم المخالفة**: قد انفرد المتكلمون بهذا الطريق، وقد نازعهم فيه جماعة من العلماء.

ابن تيميَّة وطرق الدلالة:

قبل الخوض في طرق الدلالة اللغوية، أود أن أعرِّف بدلالات أخرى ذكرها ابن تيميَّة، فإن الإنسان قد يحصل له علم ومعرفة بطرق أخرى غير الكلام.

(١) ينظر: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء ١٤٣، وتفسير النصوص ١/٦١٨، وأصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد ٢/٢٠٥. وأثر اللغة في اختلاف المجتهدين ٣٩٧، والبحث الدلالي عند سيف الدين الآمدي ٢٨.

(٢) مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ٣٧٠.

مراتب الدلالة:

ذكر ابن تيميَّة أن الدلالة على مراتب ثلاث:[1]

أحدها: أن يدل الدليل بغير شعور منه ولا قصد، فهذا الذي يسمَّى لسان الحال، وذلك نحو قول الشاعر:[2]

امتلأ الحوض وقال قطني قطني رويدًا قد ملأت بطني

ومنه قولهم: قال الحائط للوتد: لم تشقني؟

وثانيها: أن يكون الدال عالمًا بالمدلول عليه، لكنه لم يقصد إفهام مخاطب ولكن حاله دل المستدل على ما علمه، كالأصوات التي تدل بالطبع، مثل: البكاء والضحك، فإنها تدل على ما يعلمه المرء من نفسه من الحزن والفرح، وكذلك صفرة الوجل، وحمرة الخجل تدل على ما يعلمه المرء من نفسه من فزعه وحيائه وإن لم يقصد الإعلام بذلك.

ومن هذا الباب قول الشاعر:[3]

تحدثني العينان ما القلبُ كاتمٌ ولا خيرَ في الشحناء والنظر الشَّزْر

وقول الآخر:[4]

والعينُ تعلمُ من عَيْنَيِّ محدثِها إنْ كان من حزبها أو من أعاديها

وثالثها: الدلالة التي يقصدها الدال، فمنها الإعلام بغير خطاب مسموع، كمن يعلم لغيره علامات تدله على ما يريد، وكإشارة الأخرس.

---

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل ١٠/ ٢٠٠ ـ ٢٠٣.

(٢) ورد في إصلاح المنطق ٥٧، واللسان (قطن) ٥/ ٣٦٨٣، بلا نسبة وروايته: ... سلاً رويدًا...

(٣) لم أعثر على قائله.

(٤) لم أعثر على قائله.

والدلالة اللغوية التي نحن بصدد الحديث عنها، إنما تدخل في المرتبة الثالثة من المراتب التي ذكرها ابن تيميَّة، وهي أوسعها، «فإن جهات دلالات الأقوال متسعة جدًّا يتفاوت الناس في إدراكها وفهم وجوه الكلام، بحسب منح الحق سبحانه ومواهبه»[(١)].

دلالة المنطوق الصريح:

لم يفرد ابن تيميَّة لهذه الدلالة حديثًا خاصًّا، فقد اكتفى بالإشارة إليها، فقال في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾﴾ [الأعراف]: إن له دلالة بمنطوقه، ودلالة بإيمائه، ودلالة بمفهومه، «فدلالته بمنطوقه على قرب الرحمة من أهل الإحسان، ودلالته بإيمائه وتعليله على أن هذا القرب مستحق بالإحسان، وهو السبب في قرب الرحمة منهم، ودلالته بمفهومه على بعده من غير المحسنين»[(٢)].

ففي هذا النص بيان لمنهجه في تقسيم طرق الدلالة، فهي عنده كما يفصح عنها النص المتقدم، تقسم إلى: منطوق ومفهوم، ودلالة الإيماء إنما ميزها عن المنطوق، لأنها ليست من صريحه، والمنطوق إذا ذكر مطلقًا فإنما ينصرف إلى الصريح، لأن المنطوق غير الصريح لكل قسم من أقسامه مصطلح يخصه.

وتقسيم طرق الدلالة إلى منطوق ومفهوم، وإن سمي بطريقة المتكلمين، أو طريقة الشافعية، فهو التقسيم الذي سار عليه جمهور أهل المذاهب الإسلامية، من مالكية وشافعية وحنابلة وغيرهم[(٣)].

وأحسب أن عدم إفراد كلام خاص لهذا الطريق إنما يكمن في سعته أولاً،

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ١٣٦.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٨، وينظر ٦/ ١٠٥، و ١٨/ ١٤٩، والتفسير الكبير ٤/ ٣١٠، ودقائق التفسير ٣/ ١٦٢.

(٣) ينظر: البرهان في أصول الفقه ١/ ٤٥٢، والبحر المحيط في أصول الفقه ٤/ ٥، وشرح الكوكب المنير ٣/ ٤٧٣، ونشر البنود ١/ ٨٩، وأصول الفقه (الخضري) ١٢١، والوجيز في أصول الفقه ٣٦٥.

ووضوحه ثانيًا، فهو من أوسع طرق الدلالة، بل كل عبارة لغوية لها دلالتها بمنطوقها على معنى من المعاني.

دلالة الاقتضاء:

لم أرَ لهذه الدلالة ذكرًا في ما قرأته عند ابن تيميَّة، وقد يكون السبب في ذلك إيثاره الابتعاد عن التصرف في النصوص بالزيادة فيها، فهذه الدلالة إنما مبناها على تقدير محذوفات يقتضيها السياق، وقد مر بنا في باب المجاز تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، وأنه لم يرَ تقدير محذوف في هذه الآية، والآية نفسها قد اتخذها الكثير مثالاً لدلالة الاقتضاء، فيقدرون لها محذوفًا يناسب السياق وهو (أهل).

فإن كان السبب ما قدمت فهو من باب الاحتياط، ولكنه احتياط في غير محله، فإن القرآن جارٍ على سنن العرب في كلامها، ومن سننهم الحذف والاختصار[1].

دلالة الإيماء:

قد تقدمت الإشارة قريبًا إلى هذه الدلالة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾﴾ [الأعراف].

دلالة الإشارة:

إن هذا النوع من الدلالة إنما يتحصل للنفر القليل من العلماء؛ لأنه مبني على إعمال الفكر والتأمل، فليس في العبارة دلالة عليه، وإنما هو من تأملات ما بعد العبارة، وقد ذكر ابن تيميَّة هذه الدلالة واتخذها وسيلة في استنباط أحكام خفية، ولنسمع ابن القيم وهو يحدثنا عن استنباط شيخه لأحكام مبناها على هذه الدلالة.

قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [الواقعة].

---

(١) ينظر: الصاحبي ٣٣٧، وأسرار البلاغة ٣٤٢.

ليس في منطوق الآية الصريح ما يدل على عدم جواز مس المصحف للمحدث[1]، ولكن الشيخ كما يقول ابن القيم يقرر الاستدلال بها على عدم جواز مس المصحف للمحدث، وذلك من وجه آخر وهو إشارة النص.

وبيان وجه الدلالة: أنه إذا كانت الصحف التي في السماء لا يمسها إلاَّ المطهرون، وهم الملائكة؛ لكرامتها على الله، فكذلك الصحف التي في أيدينا من القرآن لا ينبغي أن يمسها إلاَّ الطاهر[2].

ولنسمع أيضًا قول ابن تيميَّة كما سمعه تلميذه ابن القيم في قوله ﷺ: «لا تدخل الملائكة بيتًا فيه صورة ولا كلب»[3]: «إذا كانت الملائكة المخلوقون، يمنعها الكلب والصورة عن دخول البيت، فكيف تلج معرفة الله عز وجل ومحبته، وحلاوة ذكره، والأنس بقربه، في قلبٍ ممتلىء بكلاب الشهوات وصورها، فهذا من إشارة اللفظ الصحيحة»[4].

المفهوم:

المفهوم بشقيه: مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة، أحد طرق الدلالة التي قال بها جمهور أهل العلم، وهو مع ظهوره، قد نازع فيه طوائف من أهل العلم، وقد كانوا في نزاعهم بين مغال ومتوسط. فالمغالون منهم أنكروا هذا النوع من الدلالة، فالعبارة عندهم لا تعطيك إلاَّ ما فيها، أما ما وراءها فليس فيها ما يدل عليها، وبهذا الضابط أنكروا أن يكون للعبارة مفهوم موافقة أو مخالفة، وهذا القول هو المشهور عن الظاهرية.

---

(١) تنظر المسألة مفصلة في: آية من كتاب الله وتأويلها: ٤ وما بعدها، والشرح الممتع ١/ ٢٦٠ ـ ٢٦٧.

(٢) ينظر: التبيان في أقسام القرآن ٢٢٩، ومدارج السالكين ٢/ ٤٣٣، والمستدرك ١/ ١٧٠، و ٣/ ٤٠.

(٣) سنن أبي داود ١/ ٥٨ (كتاب الطهارة ٢٢٧)، وكنز العمال ١٥/ ٤٠٣ (٤١٥٦٤).

(٤) المستدرك ١/ ١٧٠ ـ ١٧١، وينظر: مدارج السالكين ٢/ ٤٣٥.

والمتوسطون منهم، قالوا بدلالة مفهوم الموافقة، ولكنهم توقفوا في دلالة مفهوم المخالفة، وعلى هذا القول جمهور الأحناف.

مذهب أهل الظاهر في دلالة المفهوم:

الإمام المقدم في هذا المذهب هو داود بن علي[1]، ولسان المذهب، والمدافع عنه سليل الإمارة ابن حزم، وقد اشتهر عن هذا المذهب أنه أنكر المفهوم بشقيه.

فقد وردت رواية عن داود أنه قال: «إن قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، لا يفيد النهي عن الضرب»[2]، فجاء ابن حزم بكل ما أوتي من قوة جَنان وفصاحة لسان فوسع القول وجادل، وانتهى به الأمر إلى إنكار هذا النوع من الدلالة.

وقد عقد ابن حزم في أحكامه بابًا ـ هو السابع والثلاثون ـ خصصه لبحث (دليل الخطاب) أي مفهوم المخالفة[3]، وقد ذكر فيه: أن هذا الموضوع قد أخطأ فيه كثير من الناس، واضطربوا فيه اضطرابًا شديدًا.

وبعد أن بيَّن اختلاف الناس في دلالة مفهوم المخالفة، حكى مذهب جمهور أصحابه من الظاهرية ومن وافقهم من أصحاب المذاهب الأخرى، فقال: «إن الخطاب إذا ورد كما ذكرنا ـ أي مقيدًا بصفة أو غاية أو عدد ـ لم يدل على أن ما عداه بخلافه بل كان موقوفًا على دليل»[4].

---

(١) داود بن علي أبو سليمان الأصبهاني، مؤسس المذهب الظاهري (ت ٢٧٠هـ).
ينظر: تذكرة الحفاظ ٢/ ٥٧٢، والبداية والنهاية ١١/ ٤٧.

(٢) مجموعة الفتاوى ٢١/ ١١٩، وينظر: ٢٧/ ١٣٧.

(٣) وفي الباب الذي بعده تحدث عن إبطال القياس، وقد جرى فيه الحديث عن إبطال مفهوم الموافقة ٧/ ٥٣.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام ٧/ ٢.

ثم قال منتصرًا لهذا المذهب، ومتممًا عليه بنفي مفهوم الموافقة: «هذا القول هو الذي لا يجوز غيره، وتمام ذلك في قول أصحابنا الظاهريين، أن كل خطاب وكل قضية فإنما تعطيك ما فيها، ولا تعطيك حكمًا في غيرها، لا أن ما عداها موافق لها، ولا أنه مخالف لها، لكن كل ما عداها موقوف على دليله»(١).

ابن تيميَّة ومذاهب الظاهرية:

كأن لسان حال ابن تيميَّة يقول: لا أعلم أحدًا وافق الظاهرية في إنكار دلالة المفهوم بشقيه، فإن كانت طائفة من أهل العلم قد أنكرت دلالة مفهوم المخالفة فوافقوهم في ذلك؛ فإنهم لم ينكروا دلالة مفهوم الموافقة، لذا فهم في إنكارهم مفهوم الموافقة، قد جاؤوا ببدع من القول لم يسبقهم فيه أحد، ولم يوافقهم عليه أحد.

ولسان مقاله يقول: إن ما ذهب إليه الظاهرية في إنكارهم دلالة مفهوم الموافقة في غاية الضعف، وأنه من بدع الظاهرية التي لم يسبقهم بها أحد من السلف(٢)، وإنه «من نقص العقل والفهم، وإنه من باب (السفسطة) في جحد مراد المتكلم»(٣).

ثم ذكر أمثلة قد اتضحت فيها دلالة مفهوم الموافقة، يرد من خلالها على من نفى هذه النوع من الدلالة منها:

١ ـ إذا قال الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء]، «فإذا كان هؤلاء لا يؤمنون، فالذين لا يحكِّمونه ويردون حكمه ويجدون حرجًا مما قضى؛ لاعتقادهم أن غيره أصح منه أو أنه ليس بحكم سديد أشد وأعظم»(٤).

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام ٧/ ٢.

(٢) ينظر: مجموعة الفتاوى ٢١/ ١١٩.

(٣) مجموعة الفتاوى ٢٧/ ١٣٧.

(٤) مجموعة الفتاوى ٢١/ ١١٩.

٢ ـ إذا قال النبي ﷺ: «والذي نفسي بيده لا يؤمن ـ كررها ثلاثًا ـ قالوا: من يا رسول الله؟ قال: من لا يأمن جاره بوائقه[(١)]»[(٢)]، «فإذا كان هذا بمجرد الخوف من بوائقه، فكيف بمن فعل البوائق مع عدم أمن جاره؟ . . . ـ مثل أن يزاني حليلة جاره ـ فهذا أولى بسلب الإيمان ممن لا تؤمَن بوائقه، ولم يفعل مثل هذا»[(٣)].

وما ذهب إليه ابن تيميَّة من القول بالفهوم عمومًا ومفهوم الموافقة خصوصًا[(٤)]، وكما هو مذهب جمهور أهل العلم هو الذي يترجح وذلك لأمور:

١ ـ ليس لمن نفاه حجة مقنعة من شرع أو لغة وإنما الحجة قائمة عليه، فما زال الصحابة والسلف يحتجون بهذا النوع من الدلالة[(٥)].

٢ ـ إن الواقع اللغوي يشهد لهذا النوع من الدلالة، فعامة أبناء اللغة فضلاً عن علماء، قد أدركوه وفهموه وعبروا من خلاله.

٣ ـ إن مفهوم الموافقة هو من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى، وهذا الأسلوب جار في العربية، وإنكاره مكابرة للعقل واللغة، فليس من ميسور القول أن نذكر أن قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، لا يدل على النهي عن الضرب والشتم بطريق الأولى؟

٤ ـ إن مفهوم النص يكون أوسع من منطوقه، لأنه يشمله ويشمل غيره من المسكوت عنه، والفقيه كما يأخذ الحكم من عبارة النص، كذلك قد يستنبطه من

---

(١) بوائقه: غوائله وشروره. ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ١/ ١٦٢.

(٢) صحيح البخاري ١٠/ ٥٤٣ (كتاب الأدب ٦٠١٦)، وصحيح مسلم ٢/ ٣٧٦ (كتاب الإيمان ٧٣).

(٣) مجموعة الفتاوى ٢١/ ١١٩.

(٤) ينظر أمثلة أخرى لمفهوم الموافقة: المستدرك ٢/ ١٩٩، ١٧٥، ١٧٤، والمسودة ٣٤٧، ١٧٣، ١٧٢، والفروع ٦/ ٤٦٧.

(٥) ينظر صحيح البخاري ٣/ ١٤٣، ومجموعة الفتاوى ٢١/ ١١٩، والبحر المحيط في أصول الفقه ٤/ ٣١، ومصادر التشريع الإسلامي ٣٢٩.

روح النص ومغزاه، ومن العلة الموجبة لتشريعه، وهذا هو المجال الرحب للفقيه، والغاية لا تتأتى دائمًا من التمسك بحرفية النص، لأن النصوص اللغوية التي تتضمن أحكامًا غالبها يحمل في طياته علة الحكم، «وكل نص... حكمه يكون معلولاً لعلة يدركها العقل له منطوق ومفهوم»[1].

فمثلاً قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ۝١٠ ﴾ [النساء]، منطوقه تحريم الأكل، ولكن مفهومه أوسع من هذا، فكل إتلاف لمال اليتيم بأي طريق سواء أكان بالإحراق أم بالتبذير أم بالاستهلاك... محرم، لأن علة الحكم المنطوق متحققة في هذه الصور وأمثالها[2].

٥ ـ إن كثيرًا من الأحكام التي استنبطها العلماء من المفهوم قد وافقهم فيها نفاته، ولكن من أدلة أخرى خارج العبارة، وكثير من هذه الأدلة متكلف وبعيد عن طبيعة اللغة[3]، فسبيل القائلين بالمفهوم واضح ومسلوك، وسبيل غيرهم غامض وعسير، وكلاهما في الغالب ينتهيان إلى نتيجة واحدة، فما أحسن أن نستغني باليسير عن العسير؟

مذهب الأحناف في دلالة المفهوم:

وافق الأحناف الجمهور في القول بدلالة مفهوم الموافقة، وسمّوه (دلالة النص)[4]، وأما دلالة مفهوم المخالفة فقد نازع فيها جمهورهم[5]. يقول

---

(١) أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد ٢/ ٢٣٢.

(٢) ينظر: أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد ٢/ ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢.

(٣) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام (ابن حزم) ٧/ ٧، ٨، ٩، ١٠، ١٦، ٢٤.

(٤) ينظر: الفصول في الأصول: ١/ ٢٩٠، وكشف الأسرار (البخاري) ٢/ ٢٢٠، وفواتح الرحموت ١/ ٤٠٨.

(٥) فرق المتأخرون من الأحناف في القول بمفهوم المخالفة بين كلام الله تعالى ورسوله وبين كلام الناس في المعاملة والتأليف، فحصروا نفي القول بمفهوم المخالفة بكلام الشارع، وأخذوا به=

الجصاص[1]، وهو إمام مقدم متقدم في مذهب الأحناف مبينًا رأيهم في دلالة مفهوم المخالفة: «وقول من قال: كل ما خص بعض أوصافه بالذكر إن كان ذا أوصاف كثيرة فإنه يدل على أن ما عداه فحكمه بخلافه، فقول ظاهر الانحلال والفساد... ومذهب أصحابنا في ذلك أن المخصوص بالذكر حكمه مقصور عليه ولا دلالة فيه على أن حكم ما عداه بخلافه، سواء كان ذا وصفين فخص أحدهما بالذكر، أو كان ذا أوصاف كثيرة فخص بعضها بالذكر ثم علق به الحكم»[2].

ومذهب نفاة مفهوم المخالفة قد يبدو وجيهًا، لا سيما أن لهم أدلة تشهد لتحفظهم في عدم القول به، منها[3]:

١ ـ إن كثيرًا من النصوص القرآنية وغيرها تدل على عدم الأخذ بمفهوم المخالفة، إذ لو أخذ به لأدت هذه النصوص إلى معان فاسدة، أو إلى أحكام تنافي ما هو مقرر شرعًا، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا۟ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ﴾ [التوبة: ٣٦]، فلم يكن التخصيص بذكر الأربعة الحرم التي هي: رجب، وذو القعدة، وذو الحجة، والمحرم، دليلاً على إباحة الظلم في غيرها، لأن الظلم محرم في جميع الأوقات لا فرق بين شهر وشهر.

وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ [الإسراء: ٣١]، فخص النهي

= في كلام الناس، وعكس بعض المتأخرين من الشافعية ذلك!

ولا وجه لهذا التفريق، لأن القرآن نزل بلسان العرب، فما ثبت في لغتهم فهو ثابت فيه والعكس صحيح.

ينظر: إرشاد الفحول ١٧٩، ومصادر التشريع الإسلامي ٣٢٨، وأصول الفقه (بدران) ١٩٥.

(١) أحمد بن علي الجصاص، فقيه أصولي حنفي (ت ٣٧٠هـ).
ينظر: الجواهر المضية ١/ ٨٤، والأعلام ١/ ١٧١.

(٢) الفصول في الأصول ١/ ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٣) ينظر: الفصول في الأصول ١/ ٢٩٥، وميزان الأصول ١/ ٥٨٣، وفواتح الرحموت ١/ ٤١٤، وأصول الفقه (بدران) ١٩٥.

عن قتل الأولاد بحال خشية الإملاق، ولم يختلف حكم النهي في الحالين، في حالة الإملاق وعدمه.

٢ ـ إن المدلول المخالف لو كان مفهومًا من اللفظ، لما احتيج إلى النص عليه، بعده صراحة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، فإن في الآيتين نصًّا على حكم المسكوت عنه.

ابن تيميّة ومذهب الأحناف:

يرى ابن تيميّة ـ رأي الجمهور ـ أن مفهوم المخالفة دليل مأخوذ به في الشرع[(١)].

وقد بين رأيه في القول بمفهوم المخالفة من خلال مناقشته لمسألة في الوقف: صورتها: أنه إذا قال الموصي بعد تمام وصيته لأولاده: «على أن من مات منهم من غير ولد، كان نصيبه لذوي طبقته»[(٢)].

فهذا القيد كما يرى ابن تيميّة دليل على أن من مات منهم عن ولد لم يكن نصيبه لذوي طبقته، وهذه دلالة المفهوم، والقول بها مرجح لأمور منها:

١ ـ إن القول بهذه الدلالة مذهب جمهور الفقهاء قديمًا وحديثًا من المالكية، والشافعية، والحنبلية، بل هو نص الأئمة، وإنما خالف فيه طوائف من المتكلمين مع بعض الفقهاء، واستدلوا على كونه حجة: بكلام الناس، وبما ذكره أهل اللغة، وبأدلة عقلية، تبين لكل ذي نظر أن دلالة المفهوم من جنس دلالة العموم، والإطلاق والتقييد، فهي دلالة من دلالات اللفظ، وهذا ظاهر في كلام

---

(١) ينظر: أمثلة مفهوم المخالفة: المستدرك ٢/ ٣٥، ١٩٧، و ٣/ ١٤، و ٤/ ١٦٧، والمسودة ٣٥٨.

(٢) مجموعة الفتاوى ٣١/ ٧٦.

العلماء، فالمفهوم إذًا دليل في اللغة والشارع بين الأحكام بلغة العرب[1].

٢ ــ إن كان قسم مما استدل به النافون وجيهًا، فإنه مما يمكن أن يخرج على وفق الشروط التي ذكرها القائلون به، فإنهم لم يطلقوا القول بالمفهوم حتى يعترض عليهم بأمثلة مفردة كالآيات المتقدمة، وإنما وضعوا له قيودًا وضوابط، وجماعها: أنه إن ظهرت للقيد ــ شرطًا كان أو صفة أو غاية أو عددًا ــ فائدة غير تخصيص الحكم بالمنطوق، سقط المفهوم باتفاق[2]، والفوائد التي قد يدل عليها القيد كثيرة: منها:

أن يكون الوصف قد خرج مخرج الغالب، أو يكون المقصود منه الحث على الامتثال، أو يكون القيد قد ورد في سؤال، فجاء الجواب مطابقًا له، أو يكون القيد لتأكيد العموم، «فإذا علم أو غلب على الظن ألا موجب للتخصيص بالذكر من هذه الأسباب ونحوها، علم أنه إنما خصه بالذكر، لأنه مخصوص بالحكم»[3].

٣ ــ إن الوصف إذا كان مناسبًا اقتضى العلية، وفي مثالنا المتقدم كون الميت لم يخلف ولدًا مناسب لنقل حقه إلى أهل طبقته، فيدل على أن علة النقل إلى ذوي طبقته هو الموت عن غير ولد، فيزول هذا بزوال علته، وهو وجود الولد[4].

٤ ــ إن كل من سمع هذا الخطاب في الصورة المتقدمة فهم منه التخصيص[5].



(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ٣١/ ٧٦.

(٢) ينظر: الجواب الصحيح ١/ ١٣٦.

(٣) مجموعة الفتاوى ٣١/ ٧٧.

(٤) ينظر: مجموعة الفتاوى ٣١/ ٧٨.

(٥) ينظر: مجموعة الفتاوى ٣١/ ٧٨.

المبحث الثاني

التأويل

التأويل:

التأويل من الموضوعات المهمة التي تربط بين علم العقيدة واللغة، لذا فقد اهتم ابن تيميَّة ببيانه، وتوسيع القول فيه وتكراره[1]، كل ذلك دفاعًا عن لغة القرآن وعن نصوصه أن تهدم معانيها، ودفاعًا عن عقيدة الصحابة وردًّا على أهل البدع، لأن التأويل أصبح مطية لكثير من الفرق الضالة في تعاملها مع النصوص، فهي تحرفها لتوافق ما لديها من اعتقادات فاسدة، وتدعي أن ذلك تأويل مقبول في اللغة والشرع، يؤكد هذا أن الذين بحثوا في نشأة التأويل، إنما وجدوه قد نشأ وترعرع في أحضان أهل الكلام من المعتزلة والباطنية وغيرهم[2].

---

(١) ينظر: الأسماء والصفات ١/ ١٨، و ٢/ ٢٨، وتفسير سورة الإخلاص ٧١، والتفسير الكبير ٢/ ٨٨، و ٧/ ٤٤٣، والحموية ١٠٨، ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٠٦، ١٤، و ٥/ ٣٨١، ودقائق التفسير ١/ ١٤٠، ١٢٠، و ٤/ ٤٨١، و ٦/ ٤٢٨، والرسالة التدمرية ٣٧، والفتاوى العراقية ٢٠٧، ومجموعة الفتاوى ٣/ ٣٧، و ٤/ ٤٥، و ٥/ ٢١٠، ٢٥، و ١٣/ ١٤٦، و ١٥/ ٥٨، ١١٣، و ١٦/ ٢٢٨، و ١٧/ ١٩٥، والمستدرك ٢/ ٢٨٤، ومنهاج السنة ٧/ ٢٤٧، ونقض المنطق ٥٧.

(٢) ينظر: الإمام ابن تيميَّة وموقفه من قضية التأويل ٤٨، ودراسات في الفرق والعقائد ٢٢٣، والغلو والفرق الغالية ١٤٧، والتصور اللغوي عند الإسماعيلية ١٣٠، ١٣٨، والتأويل النحوي في القرآن الكريم ١/ ١٩، والبحث اللغوي في المجاز والتأويل ١٣٦.

إن ابن تيميّة لم يكن بدعًا في بحثه للتأويل ورده على التأويلات المنحرفة، بل سبقه قوم وتبعه آخرون[1]، ولكنه أدار الموضوع بأسلوب جديد، وعرض جديد، واستيفاء تام، فلم يترك لرام هدفًا، ولا لطاعن منفذًا، فهو «أبرز مفكر إسلامي عالج هذه القضية بمنطق واضح، ومنهج مفصل بعيدًا عن اللبس والغموض»[2].

ومنهجنا في بيان موقفه من التأويل سيكون على النحو الآتي:

أولاً: دراسة في معاني التأويل.

ثانيًا: موقف الفرق من التأويل.

ثالثًا: التأويل المقبول والمردود.

رابعًا: خطورة التأويل.

خامسًا: التأويل في آيات الصفات.

أولاً: دراسة في معاني التأويل

التأويل لفظ شائع قد ورد في القرآن والسنة، وفي مؤلفات العلماء من المتقدمين والمتأخرين، وأول موقف يقفه ابن تيميّة في قضية التأويل هو بيان معناه، لأنه لفظ مجمل يحتمل أكثر من معنى، وإجمال الألفاظ وإبهامها هو منشأ الضلال والاختلاف، فأول سبيل النجاة فيها هو بيان معانيها.

وبعد طول تأمل، وكثرة بحث يخلص ابن تيميّة إلى أن للتأويل ثلاثة معان[3]:

أحدها: تفسير الكلام وبيان معناه، سواء أوافق ظاهره أم خالفه، فيكون

---

(١) ينظر: الرد على الزنادقة ١٠٠، ٩٥، والاختلاف في اللفظ ٢٦، وتأويل مختلف الحديث ١٣٨، ١٤١، ١٤٢، ١٤٥، ١٤٩، ورسالة التنزيه ٥٢، ومختصر الصواعق ١٠، والاعتصام ١/ ١٨٣، ودراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ٢٢٦.

(٢) الإمام ابن تيميّة وموقفه من قضية التأويل ١١.

(٣) ينظر: التفسير الكبير ٢/ ١٠٨، والجواب الصحيح ٢/ ٣١٥، ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ١٤، ومجموعة الفتاوى ١٣/ ١٥٤، والإمام ابن تيميّة وموقفه من قضية التأويل ١٥١.

التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربًا أو مترادفًا، وهذا ــ والله أعلم ــ هو الذي عناه مجاهد[1] إمام المفسرين بقوله: إن العلماء يعلمون تأويله.

وهذا المعنى أيضًا هو الذي كان يقصده الطبري[2] في تفسيره لكل آية، فقد كان يصدرها بمثل قوله: القول في تأويل كذا، أو اختلف أهل التأويل في هذه الآية، ونحو ذلك من العبارات التي فيها لفظ التأويل.

الثاني: هو نفس المراد بالكلام، وحقيقته وما يؤول أمره إليه. والتأويل بهذا المعنى مستعمل في نوعي الكلام: الإنشائي والخبري، فإن الكلام نوعان:

الأول: إنشاء: ومما يشمله هذا النوع، أمور الشريعة من الأوامر والنواهي.

والثاني: إخبار: ومما يشمله هذا النوع، إخبار الله عن الأمور الغيبية، كالقيامة وأحوالها والبعث، ومنه الكلام في الصفات.

فتأويل النوع الأول: هو تنفيذ المأمورات، وترك المحظورات، وعلى هذا المعنى قول عائشة[3] رضي الله عنها: «كان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: (سبحانك اللّٰهم ربنا وبحمدك، اللّٰهم اغفر لي)، يتأول القرآن»[4]، فمعنى يتأول القرآن: يعمل ما أمره الله به في قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابًا ۝٣﴾ [النصر]، وعليه أيضًا قول إمام أهل السنة سفيان بن عيينة[5]: السنَّة تأويل الأمر والنهي، أي: تنفيذهما بالفعل والترك.

---

(١) مجاهد بن جبر أبو الحجاج المكي، أخذ التفسير عن ابن عباس، (ت ١٠٤هـ).
ينظر: تذكرة الحفاظ ١/ ٩٢، وتهذيب التهذيب ١٠/ ٤٢.

(٢) محمد بن جرير الطبري، مفسر ومؤرخ مشهور، (ت ٣١٠هـ).
ينظر: وفيات الأعيان ٤/ ١٩١، وطبقات المفسرين ٢/ ١٠٦.

(٣) عائشة بنت أبـي بكر الصديق رضي الله عنها زوج النبـي ﷺ، (ت ٥٨هـ).
ينظر: تذكرة الحفاظ ١/ ٢٧، والإصابة ١٣/ ٣٨.

(٤) صحيح البخاري ٢/ ٣٨١ (كتاب الأذان ٨١٧)، وصحيح مسلم ٤/ ٤٤٧ (كتاب الصلاة ٢١٧).

(٥) سفيان بن عيينة أبو محمد الهلالي محدث مكة (ت ١٩٨هـ).
ينظر: تذكرة الحفاظ ١/ ٢٦٢، وتهذيب التهذيب ٤/ ١١٧.

وتأويل النوع الثاني: هو نفس الأمور الموجودة في الخارج، سواء أكانت ماضية أم مستقبلة، فإذا قيل: طلعت الشمس، فتأويل هذا هو نفس طلوعها، فهذا التأويل ليس المراد منه فهم المعنى، وإنما المراد تحقق المعنى.

فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها، وشؤونها، وأحوالها، وتلك الحقائق لا تعرف على ما هي عليه بمجرد الكلام والإخبار، إلاَّ أن يكون المستمع قد تصورها بغير كلام وإخبار، لكن يعرف من صفاتها وأحوالها قدر ما أفهمه المخاطب، إما بضرب المثل، وإما بالتقريب، وإما بالقدر المشترك بينها وبين غيرها، وإما بغير ذلك.

وقد جاء اسم (التأويل) في القرآن في غير موضع وهذا معناه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۝ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٢ ــ ٥٣].

فقد أخبر سبحانه أنه فصَّل الكتاب، وتفصيله: بيانه وتمييزه، بحيث لا يشتبه، ثم قال: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ...﴾ [الأعراف: ٥٣] إلى آخر الآية، وإنما ذلك مجيء ما أخبر القرآن بوقوعه من القيامة وأشراطها: كالدابة، ويأجوج ومأجوج، وطلوع الشمس من مغربها، ومجيء ربك والملك صفاً صفًا، وما في الآخرة من الصحف والموازين والجنة والنار وأنواع النعيم والعذاب وغير ذلك. فحينئذ يقولون: ﴿لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣]، وهذا القدر الذي أخبر به القرآن من هذه الأمور لا يعلم وقته وقدره وصفته إلاَّ الله، فإن الله يقول: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة: ١٧]، ويقول: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر»[(١)].

وقال ابن عباس: ليس في الدنيا مما في الجنة إلاَّ الأسماء. فإن الله قد أخبر:

(١) صحيح البخاري ١٣/٥٦٩ (كتاب التوحيد ٧٤٩٨)، وصحيح مسلم ١٧/١٧١ ــ ١٧٢ (كتاب الجنة ٢ ــ ٥).

أن في الجنة خمرًا، ولبنًا، وماءً، وحريرًا، وذهبًا، وفضة، وغير ذلك، ونحن نعلم قطعًا أن تلك الحقيقة ليست مماثلة لهذه، بل بينهما تباين عظيم مع التشابه، كما في قوله: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَـٰبِهًا﴾ [البقرة: ٢٥]، على أحد القولين أنه يشبه ما في الدنيا وليس مثله. فأشبه اسم تلك الحقائق أسماء هذه الحقائق، كما أشبهت الحقائقُ الحقائقَ من بعض الوجوه، فنحن نعلمها إذا خوطبنا بتلك الأسماء من جهة القدر المشترك بينها، ولكن لتلك الحقائق خاصية لا ندركها في الدنيا ولا سبيل إلى إدراكها، لعدم إدراك عينها أو نظيرها من كل وجه، وتلك الحقائق على ما هي عليه هي تأويل ما أخبر الله به[(١)].

الفرق بين معنيـي التأويل:

وبين معنى التأويل الأول، ومعناه الثاني بون، فأما المعنى الأول: فيكون التأويل فيه من باب العلم والكلام والفهم، كالتفسير والشرح والإيضاح، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان، فله الوجود الذهني واللفظي والرسمي.

وهذا المعنى إنما نحن مأمورون به، فإن الله إنما أنزل القرآن ليُعلم ويُفهم ويُفقه ويتدبر في محكمه ومتشابهه، فالصحابة والتابعون لم يمتنع أحد منهم عن تفسير آية من كتاب الله، ولا قال: هذه من المتشابه الذي لا يعلم معناه، ولا قال أحد من سلف الأمة، ولا من الأئمة المتبوعين: إن في القرآن آيات لا يعلم معناها، ولا يفهمها رسول الله ﷺ، ولا أهل العلم والإيمان جميعهم، وإنما قد ينفون علم بعض ذلك عن بعض الناس وهذا لا ريب فيه.

وأما التأويل بالمعنى الثاني، فيكون التأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج، فالتأويل إذن الحقيقة الخارجة، وجميع آيات الكتاب المحكمة، والمتشابهة التي فيها إخبار عن الغيب الذي أمرنا أن نؤمن به، لا يعلم حقيقة ذلك الغيب ومتى يقع إلاَّ الله، وإنما نعلم نحن بعض صفاته بمبلغ علمنا لعدم نظيره عندنا.

---

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٣/١٤٨ ــ ١٥٦.

وهذان المعنيان قد عرفهما السلف وأدركوهما[1].

الثالث: ـ من معاني التأويل ـ صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وهذا المعنى إنما هو عرف المتأخرين من المتفقهة، والمتكلمة، والمتحدثة، والمتصوفة، ونحوهم.

وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه، ومسائل الخلاف، فإذا قال أحدهم: هذا الحديث مؤول، أو هذا النص مؤول، أو هو محمول على كذا، قال الآخر: هذا نوع تأويل، والتأويل يحتاج إلى دليل، والمتأول عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر.

وهذا التأويل هو الذي يتنازعون فيه في مسائل الصفات، إذا صنف بعضهم في إبطال التأويل، أو ذم التأويل، أو قال بعضهم: آيات الصفات لا تؤول، وقال الآخر: بل يجب تأويلها، وقال الثالث: بل التأويل جائز يفعل عند المصلحة، ويترك عند المفسدة، أو يصلح للعلماء دون غيرهم، إلى غير ذلك من المقالات[2].

تعقيب:

ما تقدم من ذكر معاني التأويل، إنما كان ثمرة للجهود التي بذلها ابن تيميَّة في سبيل بيان الحق في هذه المسألة، ويمكن لنا أن نقول توثيقًا لما ذكر:

١ ـ إن المعجمات اللغوية المتقدمة تكاد تجمع على المعنيين اللذين ذكرهما ابن تيميَّة أولاً أو ما يؤول إليهما، فلنسمع الجوهري وهو يقول: «التأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد أولته وتأولته تأولاً بمعنى»[3]، ولنسمع ابن فارس وهو يقول: «وأما التأويل: فآخر الأمر وعاقبته، يقال: إلى أي شيء مآل هذا الأمر؟

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٣/ ١٥٤.

(٢) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٣/ ١٥٤.

(٣) الصَّحاح (أول) ٤/ ١٦٢٧.

أي مصيره وآخره وعقباه»[1]، وكذا الحال بالنسبة لكتب التفسير المتقدمة، قال إمامهم ابن جرير الطبري: «وأما معنى التأويل في كلام العرب فإنه: التفسير والمرجع والمصير»[2].

٢ ــ إن المعنيين الأوليين هما اللذان استعملا في عصر الصحابة والتابعين، وتابعيهم، ولم يكن لهما معنى ثالث، وقد استعمل الرسول ﷺ الكلمة في كلا المعنيين.

فمن استعمالها بمعنى التفسير والبيان، ما دعا به الرسول ﷺ لابن عباس: «اللّـٰهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»[3]، فكان ابن عباس من أعلم الصحابة بالتفسير[4].

ومن استعمالها بمعنى العاقبة والمصير، ما روي عنه ﷺ إنه لما نزل قوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ﴾ [الأنعام: ٦٥]، قال: «أما إنها كائنة، ولم يأتِ تأويلها بعد»[5]، أي لم يحصل مدلولها العملي الواقعي الذي هو عين تأويلها[6].

٣ ــ إن تخصيص التأويل بالمعنى الثالث، إنما هو اصطلاح محدث، فلم يجرِ له ذكر في كتب اللغة المتقدمة، وإنما ذكره ابن منظور[7] عن ابن

---

(١) الصاحبي ٣١٤، وينظر: مقاييس اللغة (أول) ١/ ١٥٨.

(٢) جامع البيان ٣/ ١٢٣. وينظر: إسلامية المعرفة ٩، والبحث اللغوي في المجاز والتأويل ١١٣.

(٣) مسند الإمام أحمد ١/ ٣٣٥، ٣٢٨، ٣١٤، وصحيح مسلم ١٦/ ٢٧٠ (كتاب فضائل الصحابة ١٣٨).

(٤) ينظر: شرح صحيح مسلم ١٦/ ٢٧١، وفتح الباري ٧/ ١٢٦.

(٥) سنن الترمذي ٤/ ٣٢٧ (أبواب تفسير القرآن ٥٠٦١)، وكنز العمال ٢/ ٢١ (٢٩٨٠)، وينظر: تفسير القرآن العظيم ٢/ ١٣٣.

(٦) ينظر: الإمام ابن تيميَّة وموقفه من قضية التأويل ٣١.

(٧) محمد بن مكرم أبو الفضل، صاحب اللسان، (ت ٧١١هـ).
ينظر: بغية الوعاة ١/ ٢٤٨، والأعلام ٧/ ١٠٨.

الأثير[1]، وذكره الزبيدي[2] عن ابن الجوزي، وابن الكمال[3]، وهم ليسوا رواة لغة ولا محدثين بها[4].

٤ ـ إن التأويل بمعناه الحادث قد ذاع واشتهر وكأنه هو المعنى المقصود عند إطلاق كلمة التأويل، وأصبح من الشهرة بحيث تنوسي بجانبه المعنى اللغوي العام، وأحسب أن سبب ذلك هو كثرة الحديث عن هذا المعنى، فقد تحدث عنه[5]: الجويني في: (الإرشاد)[6]، و (البرهان)[7]، و (الشامل)[8]، و (اللمع)[9]. وتحدث عنه ابن رشد[10] في: (فصل المقال)[11]، وغيره. وتحدث عنه الغزالي في: (الإحياء)[12]، و (فيصل التفرقة)[13] وغيرهما. وتحدث عنه الرازي في: (أساس التقديس)[14]، وغيره.

---

(١) المبارك بن محمد مجد الدين أبو السعادات المشهور بابن الأثير (ت ٦٠٦هـ).
ينظر: تاريخ الإسلام ٢١٦، وطبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٣٦٦.

(٢) محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسني الزبيدي من علماء اللغة (ت ١٢٠٥هـ).
ينظر: الأعلام ٧/ ٧٠، ومعجم المؤلفين ١١/ ٢٨٢.

(٣) لم أعرفه.

(٤) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ١/ ٨٠، ولسان العرب (أول) ١/ ١٧٢، وتاج العروس (أول) ٧/ ٢١٥، والإمام ابن تيميّة وموقفه من قضية التأويل ٣٢، ٣٣، وإسلامية المعرفة ١١.

(٥) ينظر: الإمام ابن تيميّة وموقفه من قضية التأويل ٤٦ و ١٥٤.

(٦) ينظر: ٤٠ وما بعدها.

(٧) ينظر: ١/ ٥١١ وما بعدها.

(٨) ينظر: ٥٤٣ وما بعدها.

(٩) ينظر: ١٨٦ وما بعدها.

(١٠) أحمد بن محمد أبو الوليد الفيلسوف الأندلسي (ت ٥٩٥هـ).
ينظر: شذرات الذهب ٤/ ٣٢٠، والأعلام ٥/ ٣١٨.

(١١) ينظر: ٤٥ وما بعدها.

(١٢) ينظر: ١/ ٩٧ وما بعدها.

(١٣) ينظر: ٩ وما بعدها.

(١٤) ينظر: ٧٩ وما بعدها.

٥ ــ كون التأويل بمعناه الثالث محدثًا لا يعد سببًا في رفضه، ولكن الذي يرفض هو أن نجعل هذا المعنى المحدث، الذي تطورت إليه الكلمة هو نفس معناها المتقدم الوارد في القرآن، فالصواب في مثل هذا أن نجعل لكل عصر لغته، وأن نفسر تلك اللغة في جو العرف اللغوي للمجتمع الذي يتحدث بها.

ولقد جنى كثير من المتأخرين على معاني الآيات والأحاديث بهذا التخصص المحدث، فصرفوا كثيرًا من آيات القرآن عما دلت عليه بدعوى التأويل، وبدعوى أنهم من الراسخين في العلم الذين يعلمون تأويل القرآن، وفتحوا بذلك باب التحريف في آياته، والإلحاد في معانيه. ومن أجل هذا سمّى ابن تيميّة هذا المعنى من التأويل تحريفًا وتبديلاً لكتاب الله، وأصحابه هم أهل التحريف والتبديل، بل هم الذين فتحوا الباب على مصراعيه للفلاسفة والباطنية والقرامطة، لحمل كلام الله ورسوله على معانيهم واصطلاحاتهم الفاسدة التي ضلوا بها وأضلوا[1].

التأويل في آية آل عمران:

يقول تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾ [آل عمران: ٧].

قبل بيان معنى التأويل في الآية لا بد من معرفة ما تقدمه من معنى (المحكمات) و (المتشابهات)؛ لأنها من متعلقاته.

المحكم والمتشابه[2]:

جاء في القرآن آيات تصفه بأنه كله محكم، من مثل قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ

---

(١) ينظر: الإمام ابن تيميّة وموقفه من قضية التأويل ١٥٤، ١٥٥.

(٢) ينظر: تفسير سورة الإخلاص ٨٣، والتفسير الكبير ٢/ ٩٠، ودقائق التفسير ٦/ ٤٤٠، ومجموعة الفتاوى ١٧/ ٢٠٨، والإمام ابن تيميّة وموقفه من قضية التأويل ٥٢، ٥٣، ٥٤، ١٦٤.

﴿ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝١﴾ [هود]، وجاء فيه آيات تصفه بأنه كله متشابه، من مثل قوله تعالى: ﴿نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ [الزمر: ٢٣]، وجاء فيه آيات تصفه بأن بعضه محكم، وبعضه متشابه، من مثل قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧].

المحكم:

يخلص ابن تيميَّة من تتبع لفظ (الإحكام) الوارد في القرآن، وما ذكره فيه أهل العلم، إلى أن الإحكام يقابل بثلاثة معان، ينبغي التفطن لها:

أولها: يقابل بما نسخه الله مما ألقاه الشيطان.

ثانيها: إن من الناس من يجعله مقابلاً لما نسخه الله مطلقًا، حتى يقول: هذه الآية محكمة ليست منسوخة، ويجعل المنسوخ ليس محكمًا.

ثالثها: إنه يقابل بالمتشابه، وهذه المتشابهات مما أنزله الرحمن لا مما ألقاه الشيطان، فالجميع من آيات الله.

وجماع ذلك: أن الإحكام: تارة يكون في (التنزيل)؛ فيكون في مقابلته ما يلقيه الشيطان، فالمحكم المنزل من عند الله، أحكمه الله، أي: فصله من الاشتباه بغيره، وفصل عنه ما ليس منه؛ فإن الإحكام: هو الفصل، والتمييز، والفرق، والتحديد الذي به يتحقق الشيء ويحصل إتقانه.

وتارة يكون الإحكام في إبقاء التنزيل عند من قابله (بالنسخ)، الذي هو: رفع ما شرع، وهو اصطلاحي، أو يقال ـ وهو أشبه بقول السلف ـ: كانوا يسمون كل رفع نسخًا، سواء أكان رفع حكم أم رفع دلالة ظاهرة. وإلقاء الشيطان في أمنيته قد يكون في نفس لفظ المبلِّغ، وقد يكون في سمع المبلَّغ، وقد يكون في فهمه، ومعلوم أن من سمع النص الذي قد رفع حكمه أو دلالته، فإنه قد يلقي الشيطان في تلك التلاوة اتباع ذلك المنسوخ، فيحكم الله آياته بالناسخ الذي يحصل به رفع الحكم،

وبيان المراد، وعلى هذا التقدير يصح أن يقال: المتشابه المنسوخ، لأن المنسوخ يدخل فيه في اصطلاح السلف العام كل ظاهر تُرك ظاهره لمعارض راجح، كتخصيص العام، وتقييد المطلق، فإن هذا متشابه؛ لأنه يحتمل معنيين، ويدخل فيه المجمل، فإنه متشابه، وإحكامه رفع ما يتوهم فيه من المعنى الذي ليس بمراد، وكذلك ما رفع حكمه، فإن في ذلك جميعه نسخًا لما يلقيه الشيطان في معاني القرآن؛ ولهذا كانوا يقولون: هل عرفت الناسخ من المنسوخ، فإذا عرف الناسخ عرف المحكم.

وتارة يكون الإحكام في التأويل والمعنى، وهو تمييز الحقيقة المقصودة من غيرها حتى لا تشتبه بغيرها، وفي مقابلة المحكمات الآيات المتشابهات التي تشبه هذا وتشبه هذا فتكون محتملة للمعنيين. لذا قال الإمام أحمد بن حنبل: المحكم الذي ليس فيه اختلاف، والمتشابه: الذي يكون في موضعٍ كذا، وفي موضع كذا[1].

المتشابه:

قد مضى قريبًا ذكر الآيات التي تصف القرآن بأن كله متشابه، والتي تصف بعضه بأنه متشابه، ولهذا لا بد أن يكون معنى التشابه الوارد في الموضعين متباينًا، وقد تتبع ابن تيميّة هذا الموضوع فخلص إلى أن (التشابه) له ثلاثة معان:

الأول: التشابه العام، الذي يشترك فيه جميع آيات القرآن، فالقرآن متشابه: أي متفق غير مختلف، يصدق بعضه بعضًا، وهو عكس المتضاد المختلف المذكور في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء]، وهذا التشابه العام، يوافق الإحكام العام الذي وصف به القرآن كله بأنه: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١].

الثاني: التشابه الخاص ببعض الآيات، وهو الذي وصف به آيات لا بعينها في قوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] في مقابلة وصف بعض آياته بأنهن

---

(١) ينظر: التفسير الكبير ٢/ ٩٠ ـ ٩٣.

﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧].

وقد اختلف العلماء، من السلف والخلف، في تحديد هذه الآيات المتشابهات على عدة أقوال منها[١]:

١ ــ إن المتشابه: هو المنسوخ، وهذا القول مأثور عن ابن مسعود، وابن عباس، وقتادة[٢]، والسدي[٣]، وغيرهم.

٢ ــ إن المتشابه: ما لم يكن للعلماء إلى معرفته سبيل، كقيام الساعة، وهذا مأثور عن جابر بن عبد الله[٤].

٣ ــ إن المتشابه: الحروف المقطعة في أوائل السور، ويروى هذا عن ابن عباس أيضًا.

٤ ــ إن المتشابه: ما تكررت ألفاظه في قصص القرآن، قاله: عبد الرحمن بن زيد بن أسلم[٥].

٥ ــ إن المتشابه: ما احتمل وجوهًا، وهذا ينقل عن الشافعي، وأحمد.

٦ ــ إن المتشابه: هو القصص، والأمثال، والوعد، والوعيد.

---

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٧/ ٢٢٥ ــ ٢٢٨، ولمزيد من الاطلاع ينظر: جامع البيان ٣/ ١١٥، والبحر المحيط ٢/ ٣٨١، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٠، والدر المنثور ٢/ ٤، والإتقان في علوم القرآن ٢/ ٣، ومناهل العرفان ٢/ ٢٧٢.

(٢) قتادة بن دعامة أبو الخطاب السدوسي، من كبار التابعين (ت ١١٧هـ).
ينظر: تهذيب التهذيب ٨/ ٣٥١، وطبقات المفسرين ٢/ ٤٣.

(٣) إسماعيل بن عبد الرحمن السدي تابعي، كان عارفًا بالوقائع وأيام الناس، (ت ١٢٨هـ).
ينظر: النجوم الزاهرة ١/ ٣٠٨، والأعلام ١/ ٣١٧.

(٤) جابر بن عبد الله بن عمرو صحابـي جليل (ت ٧٨هـ).
ينظر: أسد الغابة ١/ ٣٠٧، والإصابة ١/ ٢١٣.

(٥) عبد الرحمن بن زيد بن أسلم العدوي مولاهم المدني من رواة الحديث (ت ١٨٢هـ).
ينظر: تهذيب التهذيب ٦/ ١٧٧.

٧ ــ إن المتشابه: هو آيات الصفات، وهو قول بعض المتأخرين.

الثالث: التشابه الإضافي: وهو اشتباه الأمر على بعض الناس، كقول بني إسرائيل: ﴿إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: ٧٠]، وإن كان في نفسه متميزًا منفصلاً بعضه عن بعض، وهذا من باب اشتباه الحق بالباطل، كقوله ﷺ: «الحلال بيِّن والحرام بيِّن، وبين ذلك أمور متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس»[1]، فدل ذلك على أن مِن الناس مَنْ يعرفها، فليست مشتبهة على جميع الناس بل على بعضهم.

موقفه من متشابه القرآن:

بسبب الكلام في آيات الصفات، وآيات القدر، وغير ذلك مما يشتبه معناه، وضع المتأخرون من الطوائف مسألة لقَّبوها بقولهم: (هل يجوز أن يشتمل القرآن على ما لا يعلم معناه)؟

ومن المتأخرين من وضعها بلقب شنيع فقال: (لا يجوز أن يتكلم الله بكلام ولا يعني به شيئًا خلافًا للحشوية)! وهذا لم يقله مسلم، فلم يقل أحد: إن الله يتكلم بما لا معنى له، وإنما النزاع: هل يتكلم بما لا يفهم معناه؟ وبين نفي المعنى عند المتكلم، ونفي الفهم عند المخاطَب بون عظيم.

فجوز ذلك طوائف متمسكين بظاهر من قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، وبأن الله يمتحن عباده بما شاء.

ومنعها طوائف: ليتوصلوا بذلك إلى تأويلاتهم الفاسدة التي هي تحريف الكلم عن مواضعه، والغالب على كلتا الطائفتين الخطأ: أولئك قصروا في فهم القرآن، بمنزلة من قيل فيه: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ﴾ [البقرة: ٧٨]، وهؤلاء معتدون، بمنزلة الذين يحرفون الكلم عن مواضعه[2].

---

(١) صحيح البخاري ٤/٣٦٤، (كتاب البيوع ٢٠٥١)، وصحيح مسلم ١١/ ٣٠، (كتاب المساقاة ١٠٧).

(٢) ينظر: التفسير الكبير ٢/١٠٦.

«لقد تعرض ابن تيميّة لهذه المشكلة التي فرقت كلمة العلماء، ووضع يده على بداياتها، متعمقًا في أسبابها باحثًا عن نتائجها متسائلاً أمام عقله: هل يجوز عقلاً أن يتكلم الله بكلام لا معنى له عند المخاطب؟، وهل يجوز أن يقول الرسول لأُمته: إن ربكم قد خاطبكم بكلام لا يعلم معناه إلاَّ هو؟، وهل يجوز أن يقول لهم: إن القرآن أنزل ليتدبر في الوقت الذي لا يعلم معناه إلاَّ الله؟»[1].

إن حال الرسول ﷺ وحال أصحابه وتابعيهم يجعل الإجابة عن مثل هذه التساؤلات من بديهات القول، فالصحابة والتابعون لم يمتنع أحد منهم عن تفسير آية من كتاب الله، ولا قال: هذه من المتشابه الذي لا يعلم معناه، ولا قال أحد من سلف الأُمة ولا من الأئمة المتبوعين: إن في القرآن آيات لا يعلم معناها ولا يفهمها رسول الله ﷺ، ولا أهل العلم والإيمان جميعهم.

وأيضًا فالنقول متواترة عن ابن عباس رضي الله عنه أنه تكلم في جميع معاني القرآن، فله من الكلام في الأسماء والصفات، والوعد والوعيد والقصص، وفي الأمر والنهي والأحكام، ما يبين أنه كان يتكلم في جميع معاني القرآن.

وهذا ابن مسعود رضي الله عنه يقول: ما من آية في كتاب الله إلاَّ وأنا أعلم في ماذا أنزلت.

وأيضًا فإنهم متفقون على أن آيات الأحكام يعلم تأويلها، وهي نحو خمسمائة آية، وسائر القرآن خبر عن الله وأسمائه وصفاته، أو عن اليوم الآخر والجنة والنار، أو عن القصص وعاقبة أهل الإيمان وأهل الكفر، فإن كان هذا هو المتشابه الذي لا يعلم معناه إلاَّ الله، فجمهور القرآن لا يعرف أحد معناه، لا الرسول ﷺ، ولا أحد من الأئمة، ومعلوم أن هذا مكابرة ظاهرة[2].

ويتبع ابن تيميّة أقوال العلماء في معنى (المتشابه)، فلا يجد رأيًا منها إلاَّ وقد بيّن معناه ووضح:

---

(١) الإمام ابن تيميّة وموقفه من قضية التأويل ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٢) ينظر: التفسير الكبير ٢/ ١٠٤ ـ ١٠٥، ودقائق التفسير ٦/ ٤٤٤ وما بعدها.

فإذا جعلنا (المتشابه) هو المنسوخ، فمعنى المنسوخ معروف.

وإذا جعلنا (المتشابه) أخبار القيامة وما فيها، فمعلوم أن وقت قيام الساعة مما اتفق المسلمون على أنه لا يعلمه إلاَّ الله، ولكن ذلك لا يدل على أننا لم نفهم معنى الخطاب الذي خوطبنا به في ذلك.

وإذا جعلنا (المتشابه) الحروف المقطعة، فهذه الحروف ليست كلامًا تامًّا من الجمل الاسمية، والفعلية، وإنَّما هي أسماء موقوفة ولهذا لم تعرب، فإن الإعراب إنما يكون بعد العقد والتركيب، وإنما نطق بها موقوفة كما يقال: أ. ب. ت. ث.، ولهذا تكتب بصورة الحرف لا بصورة الاسم الذي ينطق به.

وإذا جعلنا (المتشابه) آيات الصفات، فهذا أيضًا مما يعلم معناه، فإن أكثر آيات الصفات اتفق المسلمون على أنه يعرف معناها، والبعض الذي تنازع الناس في معناه إنما ذم السلف منه تأويلات الجهمية، ونفوا علم الناس بكيفيتها، كقول مالك[1]: الاستواء معلوم، والكيف مجهول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. وكذلك قال سائر أئمة السنَّة، وحينئذٍ ففرق بين المعنى المعلوم، والكيف المجهول، فإن سمي الكيف تأويلاً ساغ أن يقال: هذا التأويل لا يعلمه إلاَّ الله.

ثم يتابع ابن تيميَّة التدليل على أنه ليس في كتاب الله آية توقف السلف عن بيان معناها[2].

معنى التأويل في الآية:

قدمنا أن التأويل في اصطلاح المتقدمين له معنيان: إحداهما: التفسير والبيان، وثانيهما: حقيقة الشيء ومآله ومرجعه.

---

(١) مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي إمام دار الهجرة (ت ١٧٩هـ).
ينظر: حلية الأولياء ٦/٣١٦، وترتيب المدارك ١/١٠٢.

(٢) ينظر: تفسير سورة الإخلاص ٨٨، والتفسير الكبير ٢/١٠٤، ودقائق التفسير ٦/٤٤٩، ومجموعة الفتاوى ١٧/٢١٧.

والتأويل في هذه الآية ـ آية آل عمران المتقدمة ـ لا يخرج عن هذين المعنيين، فهما المعنيان المشهوران المعروفان في عرف المخاطبين بهذه الآية.

والوقف في هذه الآية له أهميته في تحديد معنى التأويل المقصود فيها، هل هو التفسير والبيان، أو هو الحقيقة والمآل؟

لقد روي الوقف على قوله: (إلاَّ الله)، وقد روي أيضًا على قوله: (والراسخون في العلم)، فـ (الواو) على القراءة الأولى واو استئناف، وعلى القراءة الثانية واو عطف[1].

وكلتا القراءتين مرويتان عن السلف، وتحقيق القول ـ كما يقول ابن تيميَّة ـ أن كلتا القراءتين حق، ولا منافاة بينهما:

فأما من قال: الوقف على قوله: (إلاَّ الله)، فالتأويل المثبت له سبحانه إنما هو: الحقيقة والمآل، وعلم الكيفيات والحقائق على ما هي عليه، فهذا لا يعلمه أحد، فأما من جعل الصواب قول من جعل الوقف عند قوله: إلاَّ الله، وجعل التأويل بمعنى التفسير، فهذا خطأ قطعًا مخالف للكتاب والسنَّة، وإجماع المسلمين، وهذا القول يناقض الإيمان بالله ورسوله من وجوه كثيرة، ويوجب القدح في الرسالة، ويبدو أن الذين قالوه لم يتدبروا لوازمه وحقيقته بل أطلقوه، وكان أكبر قصدهم دفع تأويلات أهل البدع للمتشابه، وهذا الذي قصدوه حق، ولكن لا نرد بدعة ببدعة، فلا يرد تفسير أهل الباطل للقرآن بأن يقال: إن الرسول ﷺ والصحابة كانوا لا يعرفون تفسير ما تشابه من القرآن، ففي هذا من الطعن في الرسول ﷺ، وسلف الأمة، ما قد يكون أعظم من خطأ طائفة في تفسير بعض الآيات، والعاقل لا يبني قصرًا ويهدم مصرًا.

وأما من قال: الوقف على قوله: (والراسخون في العلم)، فهذا المعنى يصح

---

(١) ينظر: معاني القرآن (الفراء) ١/ ١٩١، وجامع البيان ٣/ ١٢٢، وإعراب القرآن ١/ ٣٥٦، والمكتفى في الوقف والابتدا ١٤٠، والبحر المحيط ٢/ ٣٨٤.

على أن التأويل المثبت لهم هو التفسير والبيان، وإن كان الصواب هو قول من يجعل (الواو) واوَ استئناف، فيكون التأويل المنفي علمه عن غير الله هو الكيفيات التي لا يعلمها غيره.

وأما التأويل بالمعنى الثالث: وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى المرجوح، فهذا الاصطلاح لم يكن معروفًا في عهد الصحابة، بل ولا التابعين، بل ولا الأئمة الأربعة، ولا كان التكلم بهذا الاصطلاح معروفًا في القرون الثلاثة، ولكن لما صار تخصيص لفظ التأويل بهذا المعنى شائعًا في عرف كثير من المتأخرين، وظنوا أن التأويل في الآية هذا معناه، صاروا يعتقدون أن لمتشابه القرآن معاني تخالف ما يفهم منه، وفرقوا دينهم بعد ذلك وصاروا شيعًا وأحزابًا[1].

ثانيًا: موقف الفرق في التأويل

إن الله أنزل كتابه ليكون هدى للناس، ودليلاً على طريق الخير والسلامة فهو بيان لكل شيء، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وأرسل رسوله ليزيد بيانه بيانًا، بما يفصله من مجمله، وبما يوضحه من مقصوده، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤].

فكان الحال أن أخذت طائفة بما جاءت به الأنبياء مأخذ التسليم، فلم يجادلوا، ولم ينازعوا، وكلما أشكل على عقولهم شيء اتهموا عقولهم بالتقصير، ولم يجعلوها ميزانًا يزنون به نصوص الأنبياء، فعادوا بلطف إلى طريق السلامة.

ولكن أبى نفر أن ينصتوا لما جاءت به الأنبياء، وأبوا إلاَّ أن يحكموا عقولهم في كل صغيرة وكبيرة، وما علموا «أن أول شبهة وقعت في الخليقة: شبهة إبليس لعنه الله، ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص»[2].

---

(١) ينظر: تفسير سورة الإخلاص ٩١، ٨٤، ٧١، والتفسير الكبير ٢/ ٩٣، ومجموعة الفتاوى ١٧/ ٢٢٦.

(٢) الملل والنحل ١/ ١٦.

فخاضوا في الذي نهوا عنه، ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فادعى أكثر المتأولين أن نصوص الوحي المبين معارضة لما حصلته عقولهم، فراحوا يعملون العقول القاصرة هدمًا وتحريفًا لمعاني الآيات والأحاديث المشكلات في زعمهم، وهن واضحات لمن وفقه الله لطريق السلامة.

وهذه المقدمة المجملة يمكن تفصيلها وإيضاحها من خلال ما كتبه ابن تيميَّة على النحو الآتي:

فهم السلف لنصوص الكتاب والسنَّة:

أقول أولاً: لا بدَّ من كلمة موجزة لبيان معنى السلف، لأن هذه الكلمة أصبحت تطلقها كل طائفة من علماء الكلام وغيرهم، على أئمة المذاهب المختلفة التي ينتمون إليها، «ولهذا كان سلف الأشاعرة غير سلف المعتزلة، وسلف الشيعة غير سلف الخوارج، وأصبحت كلمة السلف ذات ذيول طويلة ــ إن صحَّ التعبير ــ قد تمتد إلى القرن السابع الهجري، وكل فرقة تدعي لآرائها سلفية لا تتمتع بها آراء غيرها من الفرق»[1]؛ لذلك لا بدَّ من التحديد الدقيق للتعريف بالسلف بحيث يشمل:

١ ــ التحديد الزمني، ليشمل الصحابة والتابعين، والتابعين لهم بإحسانٍ، وهذا إنَّما هو المنطلق والبدء لمذهب السلف، وفائدة هذا التحديد أنهم خير القرون بنص حديث رسول الله ﷺ: «خير الناس، قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم...»[2]، وطريق السلامة في الدين أن يرجع إلى أقوال رجال هذه القرون الخيرة، وإلى فهمهم عند الاختلاف الذي ينشأ في من بعدهم[3].

(١) الإمام ابن تيميَّة وموقفه من قضية التأويل ٥٢.

(٢) صحيح البخاري ٧/ ٣، (فضائل الصحابة ٣٦٥١)، وصحيح مسلم ١٦/ ٣١٨، (فضائل الصحابة ٢١٠ ــ ٢١٣).

(٣) ينظر: موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة ١/ ٤٠.

٢ ــ إن مجرد السبق الزمني ليس كافيًا في تحديد معنى السلف، فلا بدَّ أن يضاف إليه «موافقة الرأي للكتاب والسنَّة نصًا وروحًا»[١]، أما من ابتدع في أمر من الأمور، واتخذ لبدعته منهاجًا خاصًا فلا يكون قوله قولاً للسلف، وإن عاش بين أظهر الصحابة والتابعين[٢].

٣ ــ إن القيد المتقدم إن أخرج قسمًا من رجال القرون الثلاثة عن مفهوم السلف، فإنه أدخل كثيرًا من أهل العلم ممن تناءت قرونهم عن القرون الثلاثة الأولى في مفهوم السلف، فأصبح مدلول السلف منطبقًا على من حافظ «على العقيدة والمنهج الإسلامي، طبقًا لفهم الأوائل الذين تلقفوه جيلاً بعد جيل»[٣].

فالخلاصة أن مصطلح السلف صار له مدلولان:

١ ــ **مدلول خاص**: ينطبق على مذهب الصحابة والتابعين لهم بإحسان ممن لم يبتدعوا.

٢ ــ **مدلول عام**: يشمل ما بعد القرون المفضلة، وهذا شامل لكل من سار على طريقة خير القرون ومنهجهم[٤].

والكلمة الأخيرة في معنى (السلف): أن كل من سار على منهج الصدر الأول من الصحابة والتابعين وتابعيهم ممن اتبعوا ولم يبتدعوا، فهو سائر على مذهب السلف.

وبعد هذا البيان لمفهوم السلف أقول في بيان فهم السلف للنصوص، مستوحيًا مقالتي مما كتبه ابن تيميَّة:

إن السلف وأتباعهم آمنوا بالغيب الذي أخبرهم به ربهم، لأن الإيمان بالغيب

---

(١) الإمام ابن تيميَّة وموقفه من قضية التأويل ٥٢.
(٢) ينظر: الإمام ابن تيميَّة وموقفه من قضية التأويل ٥٢، وموقف ابن تيميَّة من الأشاعرة ١/ ٤٠.
(٣) قواعد المنهج السلفي ٢٣، وينظر: موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة ١/ ٤٠ ــ ٤١.
(٤) ينظر: قواعد المنهج السلفي ٢٣، وموقف ابن تيميَّة من الأشاعرة ١/ ٤١.

هو أول صفات المتقين كما نطقت به أوائل سورة البقرة، قال تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: ١ ــ ٣]، «فآمنوا بما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر، مع علمهم بالمباينة التي بين ما في الدنيا، وبين ما في الآخرة، وإن مباينة الله لخلقه أعظم»[١].

والصحابة والتابعون لهم بإحسانٍ، ومن سلك سبيلهم في هذا الباب على سبيل الاستقامة، لأنهم علموا أن الله بين على لسان رسوله ﷺ من أمر الإيمان بالله وباليوم الآخر ما هدى الله به عباده، وكشف به مراده، ولأن الرسول ﷺ كما هو معلوم بالاضطرار أعلم من غيره بما أخبر، وأنصح من غيره للأمة، وأفصح من غيره عبارةً وبيانًا، فهو أعلم الخلق وأنصحهم وأفصحهم، فقد اجتمع في حقه كمال العلم والقدرة والإرادة.

وكل من ظن أن غير الرسول أعلم بهذا منه أو أكمل بيانًا منه، أو أحرص على هدي الخلق منه فهو من الملحدين لا من المؤمنين[٢].

وإيمانهم بالغيب، لا يعني أنهم لم يفهموا معاني النصوص الواردة فيه، بل هم قد فهموا المراد، وما عجزت عقولهم عن إدراكه، وهي حقائق الأمور على ما هي عليه في واقع الأمر، وكلوه إلى عالمه، فقد روي عن ابن عباس أنه قال:

تفسير القرآن على أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلاَّ الله عز وجل، فمن ادعى علمه فهو كاذب.

والنوع الأخير إنما المقصود به: الحقائق الموجودة أنفسها، لا ما يتصور من معانيها في الأذهان، ويعبر عنه باللسان.

أما غير هذا النوع، فقد علمه الصحابة من النبي ﷺ، قال أبو عبد الرحمن

---

(١) مجموعة الفتاوى ٣/ ٢٢.

(٢) ينظر: مجموعة الفتاوى ٥/ ٢٢، ٢٣.

السلمي[1]: «حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن ــ عثمان بن عفان، وعبد الله بن مسعود وغيرهما ــ: أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات، لم يتجاوزوها، حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعًا»[2]. والتابعون أخذوا علمهم عن أصحاب رسول الله ﷺ، قال مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ من فاتحة الكتاب إلى خاتمته أقف عند كل آية وأسأله عنها[3].

موقف الفلاسفة والمتكلمين من نصوص الكتاب والسنّة:

يقول ابن تيميّة: إن الخارجين عن طريقة السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، والذين اتبعوهم بإحسانٍ، لهم فيما جاء به الرسول ﷺ ثلاث طرق.

(أ) طريقة التخييل:

أهل التخييل: هم الفلاسفة، والباطنية، وهؤلاء يقولون: إن الرسول خيل أشياء لا حقيقة لها، وخاصية النبوة عندهم التخييل، فـ«الأنبياء أخبروا عن الله، وعن اليوم الآخر، وعن الجنة والنار، بل وعن الملائكة بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه، لكنهم خاطبوهم بما يتخيلون به ويتوهمون به، أن الله جسم عظيم، وأن الأبدان تعاد، وأن لهم نعيمًا محسوسًا، وعقابًا محسوسًا، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر، لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ويتخيلون أن الأمر هكذا، وإن كان هذا كذبًا فهو كذب لمصلحة الجمهور، إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلاَّ بهذه الطريقة»[4]. فحقيقة قول هؤلاء نفي ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر.

---

(١) عبد الله بن حبيب أبو عبد الرحمن السلمي الكوفي القارىء (ت ٧٢هـ).
ينظر: تذكرة الحفاظ ١/ ٥٨، وتهذيب التهذيب ٥/ ١٨٣.

(٢) مجموعة الفتاوى ٤/ ٤٦.

(٣) ينظر: مجموعة الفتاوى ٣/ ٢٢، و ٤/ ٤٦، و ٥/ ٢٦، ٢٧، و ١٣/ ١٧٨.

(٤) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٨ ــ ٩، وينظر: الجواب الصحيح ٤/ ٣٢٠.

ثم إن كثيرًا منهم يجعلون (الأمر والنهي) من هذا الباب، فيجعلون للشرائع المأمور بها، وللمحظورات المنهي عنها، تأويلات باطنة تخالف ما يعرفه المسلمون منها، كما تأولوا الصلوات الخمس، وصيام شهر رمضان، وحج البيت، فيقولون: إن الصلوات الخمس: معرفة أسرارهم، وإن صيام رمضان: كتمان أسرارهم، وإن حج البيت: السفر إلى شيوخهم.

ونحو ذلك من التأويلات التي يعلم بالاضطرار أنها كذب، وافتراء على الرسل صلوات الله عليهم، وتحريف لكلام الله ورسوله عن مواضعه، وإلحاد في آياته.

وهؤلاء الباطنية: هم الملاحدة الذين أجمع المسلمون على أنهم أكفر من اليهود والنصارى[1].

(ب) طريقة التأويل والتحريف:

هي طريقة المتكلمين من الجهمية والمعتزلة وأتباعهم، وهؤلاء يقولون: إن الأنبياء لم يقصدوا بأقوالهم إلاَّ ما هو الحق في نفس الأمر، ولكن ما قالوه له تأويلات تخالف ما دل عليه اللفظ وما يفهم منه، فهم وإن لم يبينوا مرادهم، ولا بينوا الحق الذي يجب اعتقاده، فكان مقصودهم: أن هذا يكون سببًا للبحث بالعقل حتى يعلم الناس الحق بعقولهم، ويجتهدوا في تأويل ألفاظه إلى ما يوافق عقولهم ليثابوا على ذلك، لذا فهم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة، وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات[2].

---

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٨، ومجموعة الفتاوى ٣/ ٢٢، و ٤/ ٤٤، و ٥/ ٢٣.
قد يستغرب القارىء وجود مثل هؤلاء الطوائف، لشناعة قولهم، فيتهم الناقل ــ ابن تيميَّة ــ أو ينسبه إلى المبالغة، ولزيادة يقين القارىء في أن ما ذكره ابن تيميَّة عنهم لم يتجاوز فيه الحق، ينظر مثل هذه الأقوال في: الغلو والفرق الغالية ١٥١، والتأويل الباطني للقرآن الكريم ٣٢٥ ــ ٣٣٦.

(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل ١/ ١٢ ــ ١٣، ومجموعة الفتاوى ٣/ ٢٢، و ٤/ ٤٤، و ٥/ ٢٤.
وينظر: في سبب نشوء هذه التأويلات: التأويل الباطني للقرآن الكريم: ١٩.

(ج) طريقة التجهيل:

أهل هذه الطريقة كثير من المنتسبين إلى السنة، واتباع السلف، وهؤلاء يقولون: إن الرسول ﷺ لم يعرف معاني ما أنزل الله إليه من آيات الصفات، ولا جبريل يعرف معاني الآيات، ولا السابقين الأولين عرفوا ذلك، وكذلك قولهم في أحاديث الصفات، إن معناها لا يعلمه إلاَّ الله، مع أن الرسول ﷺ تكلم بها ابتداءً، فعلى قولهم تكلم بكلام لا يعرف معناه.

وهؤلاء يظنون أنهم اتبعوا قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، فإنه وقف أكثر السلف على لفظ الجلالة، وهذا وقف صحيح، ولكنهم لم يفرقوا بين معنى الكلام وتفسيره وبين التأويل الذي انفرد الله بعلمه، وظنوا أن التأويل المذكور في كلام الله تعالى هو التأويل المذكور في كلام المتأخرين، وغلطوا في ذلك.

ثم هؤلاء منهم من يقول: إن المراد بها خلاف مدلولها الظاهر، ولا يعرف أحد من الأنبياء والملائكة والصحابة والعلماء ما أراد الله بها، كما لا يعلمون وقت الساعة. ومنهم من يقول: بل تجري على ظاهرها، ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلاَّ الله، فيتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلاً يخالف الظاهر، وقالوا مع هذا: إنها تحمل على ظاهرها[١].

ومعلوم أن السلف فرقوا بين التأويل الذي هو حقيقة الشيء، وبين التأويل الذي هو التفسير، وتأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر هو نفس الحقيقة التي أخبر عنها، ولهذا قال ربيعة[٢] ومالك وغيرهما: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، فأثبتوا العلم بالاستواء ونفوا الكيفية التي هي الحقيقة في نفسها.

---

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل ١/ ١٥، ١٦، ومجموعة الفتاوى ٤/ ٤٥، و ٥/ ٢٥.

(٢) ربيعة بن فروخ أبو عثمان إمام حافظ فقيه مجتهد (ت ١٣٦هـ).
ينظر: تذكرة الحفاظ ١/ ١٥٧، وتهذيب التهذيب ٣/ ٢٥٨.

وكذلك قال ابن الماجشون[1]، وأحمد بن حنبل وغيرهما من السلف: إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه، وإن علمنا تفسيره ومعناه، ولهذا رد أحمد بن حنبل على الجهمية والزنادقة فيما طعنوا فيه من متشابه القرآن، وتأولوه على غير تأويله، فرد على من حمله على غير ما أريد به، وفسر هو جميع الآيات المتشابهة، وبين المراد منها. وكذلك الصحابة والتابعون فسروا جميع القرآن، وكانوا يقولون: إن العلماء يعلمون تفسيره، وما أريد به، وإن لم يعلموا كيفية ما أخبر الله به عن نفسه، وكذلك لا يعلمون كيفية الغيب، الذي أعده الله في الآخرة من النعيم والعذاب[2].

كلمة جامعة في موقف الفرق:

اعلم أن مبدأ الانحراف عن جادة الصواب هو تقديم العقل على النقل، وليس في هذا القول انتقاص للعقل، ولكن للعقل حدود يجب أن لا يتعداها، فهذه «صفحة الكون مفتوحة أمام العقل، يقرأ منها ما يريد، ويخط فيها ما يستطيع، أما أن يحاول ارتياد الغيب بلا عاصم وبدون عون إلـٰهي، فمن حقنا أن نقول له حينذاك: ليس هذا بعشك فادرجي»[3]، وهذا ما يؤكده ابن تيميَّة في كلمته الجامعة عن هذه الفرق فسبب انحرافهم عن مناهج الأنبياء، أن كل فرقة من الفرق قد وضعت لنفسها قانونًا هو ما عرفته عقولهم، وجعلوا ما جاءت به الأنبياء تبعًا له، فما وافق قانونهم قبلوه، وما خالفه أوَّلوه[4].

ثم هؤلاء المخالفون لنصوص الأنبياء من المتأولين في أمر مريج، فإن من أنكر الصفات الخبرية[5]، يقول: إنها مشكلة وإنه مضطر إلى تأويلها. ومن أنكر الرؤية

---

(١) عبد الملك بن عبد العزيز ابن الماجشون أبو مروان، فقيه مالكي (ت ٢١٢هـ).
ينظر: ميزان الاعتدال ٥/ ١٠٠، ووفيات الأعيان ٣/ ١٦٦.

(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٠٧، ومجموعة الفتاوى ٤/ ٤٦، و ٥/ ٢٥.

(٣) الإمام ابن تيميَّة وموقفه من قضية التأويل ٩ ــ ١٠.

(٤) ينظر: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٦.

(٥) سيأتي تفصيلها قريبًا.

يقول: إنها مشكلة وإنه مضطر إلى تأويلها، ومنكر معاد الأبدان، وما وصفت به الجنة والنار يقول: إنها مشكلة وإنه مضطر إلى تأويلها، ومنكر القدر يجعل ما يثبت أن الله خالق كل شيء، وما شاء كان مشكلاً وإنه مضطر إلى تأويله. والخائض في القدر بالجبر، يجعل نصوص الوعيد، بل ونصوص الأمر والنهي مشكلة، وأنه مضطر إلى تأويلها.

ويكفي دليلاً على فساد قول هؤلاء أنه ليس لواحد منهم قاعدة مستمرة فيما يحيله العقل، بل منهم من يزعم: أن العقل جوز أو أوجب ما يدعي الآخر أن العقل أحاله.

فيا ليت شعري بأي عقل يوزن الكتاب والسنَّة؟! ورضي الله عن الإمام مالك بن أنس إذ يقول: أوَ كلما جاءنا رجل أجدل من رجل، تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد ﷺ لجدل هؤلاء[1].

ثالثًا: التأويل المقبول والمردود

منهج ابن تيميَّة في التأويل:

لقد أطلق بعض الباحثين القول بأن ابن تيميَّة حرم التأويل، وأن مذهبه في فهم النصوص مذهب جامد لا يتجاوز ظاهر النصوص، لذا رموه بالشذوذ ومخالفة الجماعة[2].

ولو أنصف هؤلاء ونظروا إلى ما أبدته صحائف كتبه لعلموا أن في هذا الإطلاق زللاً، وأنهم تقوَّلوا على الرجل ما لم يقل.

فابن تيميَّة لم يحرم التأويل مطلقًا، وإنما هناك تأويل مقبول، «والتأويل المقبول: هو ما دل على مراد المتكلم»[3]، وليس التأويل بيان ما يحتمله اللفظ في

---

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل ١/ ١٦، ومجموعة الفتاوى ٥/ ٢١، ٢٢.

(٢) ينظر: الإمام ابن تيميَّة وموقفه من قضية التأويل ١٨٠.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٠١.

اللغة، ومن حاول أن يتأول كلام المتكلم بمجرد ما يحتمله اللفظ في اللغة، فقد كذب على من تأول عليه، وهذا النوع من التأويل هو الغالب في تأويلات المتأخرين، فأكثرهم «يقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه، لا يقصدون طلب مراد المتكلم به، وحمله على ما يناسب حاله، وكل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يعرف من مراده، وعلى الوجه الذي به يعرف مراده، فصاحبه كاذب على من تأول كلامه، ولهذا كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل، بل يقولون: يجوز أن يراد كذا، وغاية ما معهم إمكان احتمال اللفظ»[1].

والمتكلم قد يكون مقصوده بكلامه خلاف ظاهره ــ مما قد يقال بأنه صرف اللفظ عن ظاهره ــ ولكن هذا من باب بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه بما عرف من حاله، وبضم النظائر إلى بعضها وتفسير النصوص بنصوص أخرى توضح المراد منها[2]، ولذلك يجوز باتفاق المسلمين ــ كما يقول ابن تيميَّة ــ «أن تفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى ويصرف الكلام عن ظاهره، إذ لا محذورفي ذلك عند أحد من أهل السنة، وإن سمي تأويلاً وصرفًا عن الظاهر فذلك لدلالة القرآن عليه، ولموافقة السنة والسلف عليه، لأنه تفسير للقرآن بالقرآن، ليس تفسيرًا له بالرأي، والمحذور إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين»[3].

إذًا فالتأويل المحرم عند ابن تيميَّة ما كان بعيدًا عن التفسير قريبًا إلى التحريف فهو كما قال: لا يذم «كل ما يسمى تأويلاً مما فيه كفاية وإنما نذم تحريف الكلم عن مواضعه، ومخالفة الكتاب والسنَّة، والقول في القرآن بالرأي»[4].

وما أنكره ابن تيميَّة من التأويل قد أنكره من قبله، فقد «كان السلف ينكرون التأويلات التي تخرج من مراد الله ورسوله، التي هي نوع من تحريف الكلم عن

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ١٢.

(٢) ينظر: موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة ٣/ ١١٤٦.

(٣) مجموعة الفتاوى ٦/ ١٦، وينظر: الأسماء والصفات ١/ ٥٠.

(٤) مجموعة الفتاوى ٦/ ١٦، وينظر: الأسماء والصفات ١/ ٥٠.

مواضعه، فكانوا ينكرون التأويل الباطل الذي هو التفسير الباطل»[1].

وقد وضع ابن تيميَّة مقدمة في أصول التفسير تكلم فيها عن أحسن الطرق في تفسير القرآن، فمن أراد فهم ما تحمله ألفاظ القرآن من معان فهمًا صحيحًا، لا بد أن يسلك المنهج الآتي:

أولاً: أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان، فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان قد بسط في موضع آخر.

ثانيًا: إن أعياك الطريق الأول، فعليك بالسنَّة، فإنها شارحة للقرآن، وموضحة له، ولهذا قال رسول الله ﷺ: «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه»[2]، يعني: السنة، والسنة أيضًا تنزل عليه بالوحي كما ينزل القرآن، إلاَّ أنها لا تتلى كما يتلى.

ثالثًا: إن لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة، رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرآن، والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح، لا سيما علماؤهم وكبراؤهم، كالخلفاء الراشدين والأئمة المهديين كعبد الله بن مسعود، وكعبد الله بن عباس.

رابعًا: إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنَّة، ولا وجدناه عند الصحابة، فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين، كمجاهد بن جبر، والحسن البصري، وقتادة وغيرهم من التابعين، فإذا أجمعوا على شيء فلا يرتاب في كونه حجة، وأما إذا اختلفوا فلا يكون قول بعضهم حجة على بعض، ولا على من بعدهم، ويرجع في ذلك إلى لغة القرآن، أو السنَّة، أو عموم لغة العرب.

خامسًا: فأما تفسير القرآن بمجرد الرأي فحرام، قال رسول الله ﷺ: «من قال في القرآن بغير علم، فليتبوأ مقعده في النار»[3].

---

(١) الصفدية ١/ ٢٩١.

(٢) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ١/ ١٥٠.

(٣) سنن الترمذي ٤/ ٢٦٨ (أبواب تفسير القرآن ٤٠٢٢).

ومن قال في القرآن برأيه فقد تكلف ما لا علم له به، وسلك غير ما أمر به، فلو أنه أصاب المعنى في نفس الأمر لكان قد أخطأ، لأنه لم يأت الأمر من بابه[1].

إذًا فمجال الاجتهاد في التفسير إنما يكون بعد فقد الطرق الثلاثة الأولى والإجماع في الطريقة الرابعة، وهذا الاجتهاد يجب أن يكون منضبطًا بلغة القرآن أو عموم لغة العرب، وهو بهذا الضابط، يخرج عن كونه تفسيرًا بمجرد الرأي الذي هو التفسير المحرم.

ومن لجأ إلى تفسير القرآن في ضوء لغة العرب، عليه أن يلتزم بشرطين:

الأول: أن يتفطن إلى أن ألفاظ اللغة قد تحتمل معنى في سياق، وهذا المعنى قد لا تحتمله في سياق آخر، فاليد مثلاً جاءت مستعملة في معان متعددة كل حسب سياقه، فتكون بمعنى: النعمة، والعطية والقدرة، وقد تكون بمعنى: الشخص نفسه؛ لأن غالب الأفعال تكون باليد، لذا جعل ذكرها إشارة إلى أنه فعل بنفسه، نحو قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [آل عمران: ١٨٢]، وابن تيميَّة لا ينكر لغة العرب التي نزل بها القرآن في هذا كله، ولكن من لم يفرق بين ما يقتضيه السياق المعين من المعنى المراد وقع في الخطأ.

الثاني: أن يبين احتمال اللفظ للمعنى المراد في ذلك التركيب أو غيره، فإن اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى بحسب العرف اللغوي، وإذا احتمله اللفظ لغة، فإنه قد لا يحتمله في ذلك السياق بعينه، كتفسير بعضهم لفظ اليدين بالتثنية بالنعمة، فإن لفظ (اليد) مفردًا قد يراد به النعمة، ولكنها بهذه الصيغة لا تحتمل هذا المعنى، وذلك معروف في لغة العرب، لأن نعم الله لا تحصى فلا يجوز أن يعبر عن النعم التي لا تحصى بصيغة التثنية[2].

---

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٣/ ١٩٥ ــ ١٩٩، ومقدمة في أصول التفسير ٩٣.

(٢) ينظر: مجموعة الفتاوى ٦/ ٢١٩، ٢١٨، ١٧، ١٦، ١٤، ١٣، والإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ١٧٦.

ومن خلال ما تقدم، ومن خلال ما كتبه ابن تيميَّة في التأويل، نستطيع أن نبين أنواعًا من التأويلات الباطلة على مذهب ابن تيميَّة[1]:

١ ــ كل تأويل لم يحتمله اللفظ في أصل وضعه، ولم تجر به عادة العرب في خطابها، «كتأويلات الجهمية، والقرامطة الباطنية، كتأويل من تأول الصلوات الخمس: بمعرفة أسرارهم، والصيام بكتمان أسراراهم، والحج: بزيارة شيوخهم، والإمام المبين: بعلي بن أبي طالب، وأئمة الكفر: بطلحة والزبير، والشجرة الملعونة في القرآن: ببني أمية، واللؤلؤ والمرجان: بالحسن والحسين، والتين والزيتون وطور السنين وهذا البلد الأمين: بأبي بكر وعمر وعثمان وعلي، والبقرة: بعائشة، وفرعون: بالقلب، والنجم والقمر، والشمس: بالنفس والعقل ونحو ذلك.

فهذه التأويلات من باب تحريف الكلم عن مواضعه، والإلحاد في آيات الله، وهي من باب الكذب على الله وعلى رسوله وكتابه»[2].

٢ ــ كل تأويل لم يحتمله اللفظ بحسب التركيب الخاص من تثنية وجمع، كتأويل قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، بأن اليدين هما القدرة أو النعمة؛ فإن (لفظ اليدين بصيغة التثنية لم يستعمل في النعمة ولا في القدرة، لأن من لغة القوم استعمال الواحد في الجمع، كقوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾ [العصر]، ولفظ الجمع في الواحد، كقوله: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، ولفظ الجمع في الاثنين، كقوله: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]، أما استعمال لفظ الواحد في الاثنين أو الاثنين في الواحد فلا أصل له، لأن هذه الألفاظ عدد، وهي نصوص في معناها لا يتجوز بها»[3].

---

(١) ينظر: الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ١٧٦، ١٧٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٥/ ٣٨٣، وينظر: مجموعة الفتاوى ٥/ ٣٢٧. ليست هذه التأويلات من نسج خيال ابن تيمية، وإنما لها أصحاب سطروها في مؤلفاتهم، ينظر: أمثلة هذه التأويلات في: الغلو والفرق الغالية ١٥٠، والتأويل الباطني للقرآن الكريم ٣٣٧.

(٣) مجموعة الفتاوى ٦/ ٢١٩.

٣ ـ كل تأويل لا يحتمله السياق المعين، وإن جاز في غيره، كتأويل قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، بأن إتيان الرب هنا معناه بعض آياته أو إتيان أمره، فهذا التأويل مع هذا التفصيل والتنويع والتقسيم لا يحتمله السياق، يضاف إلى ذلك أن الأدلة قائمة على بطلان هذا التأويل المخصوص، فالأحاديث «المتواترة عن النبي ﷺ في إتيان الرب يوم القيامة كثيرة، وكذلك إتيانه لأهل الجنة يوم القيامة»[1].

٤ ـ كل تأويل لم يؤلف فيه استعمال اللفظ في ذلك المعنى في لغة التخاطب، وإن كان هذا المعنى مألوفًا كاصطلاح خاص، كتأويل الفلاسفة لفظ (الأفول) في قوله تعالى حكاية عن إبراهيم الخليل: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ ۝٧٦﴾ [الأنعام]، بالحركة والانتقال، وبنوا على ذلك أن المتحرك لا يكون إلـٰهًا، «والأفول باتفاق أهل اللغة والتفسير: هو الغيب والاحتجاب، بل هذا معلوم بالاضطرار من لغة العرب التي نزل بها القرآن، وهو المراد باتفاق العلماء»[2]. فهذا النوع من المعاني الخاصة لا يجوز حمل آية من القرآن عليها، لأنه نوع من التلبيس.

٥ ـ التأويل الذي لا دليل عليه من سياق أو قرينة، لأن هذا النوع لا يكون مقصودًا للمتكلم الذي يريد من خطابه الهدى والبيان، والمتكلم فيه متكلم بلا دليل.

ومن أمثلة هذا النوع من التأويل الباطل، ما كان دليله المكاشفة، فقد ذكر بعضهم أن حد الاقتصاد في التأويل «غامض لا يطلع عليه إلَّا الموفقون، الذين يدركون الأمور بنور إلـٰهي لا بالسماع، ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه، نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة فيه، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرَّروه، وما خالف أولوه، فأما من يأخذ الأمور كلها من السمع فلا يستقر له قدم»[3].

---

(١) مجموعة الفتاوى ٥/ ٢٢٤.

(٢) مجموعة الفتاوى ٦/ ١٥٢، وينظر: ٥/ ٣٢٢، ٣٢٥، ٣٢٦، ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ١٠٩.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ٥/ ٣٤٨، وصاحب هذا القول كما ذكر ابن تيميَّة هو الغزالي، وينظر هذا القول في (الإحياء) ١/ ٩٧.

قال ابن تيميَّة معقبًا على هذا النوع من التأويل: «هذا الكلام مضمونه أنه لا يستفاد من خبر الرسول ﷺ شيء من الأمور العلمية[1]، بل إنما يدرك ذلك كل إنسان بما حصل له من المشاهدة والنور والمكاشفة.

وهذان أصلان للإلحاد، فإن كل ذي مكاشفة إن لم يزنها بالكتاب والسنَّة، وإلاَّ دخل في الضلالات»[2].

ومعلوم أن غالب التأويلات التي ازدحمت بها كتب المتأخرين من المفسرين وعلماء الكلام لا تخرج عن واحدة مما سبق، وهذا ما رفضه ابن تيميَّة، إذ ليس مع المتأول دليل صريح، ولا أثر منقول صحيح، بل كان التعصب والهوى رائد كثير منهم.

رابعًا: خطورة التأويل:

لقد شغلت قضية التأويل حياة ابن تيميَّة، لأنه وجدها الباب المفتوح لكل بدعة ظهرت في الإسلام على يد الباطنية أو الفلاسفة أو المتكلمين، ومن سار على نهجهم من الطوائف الأخرى.

والفرق بمجموعها قد تعاونت على تحريف جميع آيات القرآن بما أسموه تأويلاً، فطائفة ذهبت إلى التأويل فيما يتعلق بصفات الله تعالى، وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهره ومنعوا التأويل وهم الأشعرية، أي: متأخروهم. . .

وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا كونه سميعًا بصيرًا، والرؤية والمعراج وزعموا أنه لم يكن بالجسد، وأولوا عذاب القبر، والميزان، والصراط، وجملة من أحكام الآخرة، ولكن أقروا بحشر الأجساد وبالجنة والنار وباشتمالها على المأكولات. . .

وبترقيهم في هذا الباب زاد الفلاسفة فأولوا كل ما ورد في الآخرة إلى أمور

---

(١) أي الاعتقادية، وسميت علمية، لأنه لا يترتب عليها أي عمل في حين سميت مسائل العبادات والحلال والحرام: المسائل العملية لترتب العمل عليها.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٥/٣٤٨.

عقلية ولذات روحانية . . .

ثم جاء القرامطة والباطنية وتحت ستار التأويل أولوا كل ما جاء فيه من الأوامر والنواهي[1].

«وإذا علمنا أن القرآن قد جاء ثلثه لتقرير الألوهية في نفوس الناس، وثلثه لتقرير المعاد واليوم الآخر، وثلثه في العبادات والمعاملات الدنيوية، ألا نستطيع بذلك أن نقول: إن القرآن كله قد صار مصروفًا عن ظاهره ومؤولاً، فالمتكلمون وشاركهم الفلاسفة عمدوا إلى نصوص الألوهية فتأولوها، ثم انفرد الفلاسفة بتأويل نصوص المعاد واليوم الآخر، أما القرامطة والباطنية فتأولوا الأوامر والنواهي وأبطلوها.

أليس في ذلك جناية على نصوص القرآن، وتجهم على مقام النبوة»[2].

يضاف إلى هذه المفسدة التي ما بعدها مفسدة أن القول بالتأويل كما يدعيه المتأولون يتضمن لوازم باطلة منها:

١ ــ إن الرسول ﷺ فيما أخبر به عن الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، لم يكن على علم ولا على هدى، ولا على كتاب منير، فلا يستفاد منه علم بذلك، ولا هدى يعرف به الحق من الباطل، ولا يكون الرسول قد هدى الناس، ولا بلغهم بلاغًا بينًا، ولا خرجهم من الظلمات إلى النور، ولا هداهم إلى صراط العزيز الحميد[3].

٢ ــ إن أئمة المتأولين من القرامطة والمعتزلة والجهمية وأمثال هؤلاء قد جاؤوا من العلم والهدي والمعرفة بأفضل وأشرف مما أتى به النبيون من ربهم، ولازم

---

(١) ينظر: الرسالة التدمرية ٢١، ودرء تعارض العقل والنقل ٥/ ٣٤٧.

(٢) الإمام ابن تيميّة وموقفه من قضية التأويل ١٨٤ ــ ١٨٥.

(٣) ينظر: درء تعارض العقل والنقل ٥/ ٣٥٧،.والإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ١٨٤ ــ ١٨٥.

هذا القول أن يكون أولئك أفضل من الأنبياء والرسل في العلم بالله، وقد صرح أئمة هؤلاء بهذا، «فابن عربي وأمثاله يقولون: إن الأنبياء والرسل يستفيدون العلم بالله من مشكاة خاتم الأولياء، وأن هذا الخاتم يأخذ العلم من المعدن الذي يأخذ منه الملك، الذي يوحي به إلى الرسول»[1].

٣ ـ الطعن في وظيفة القرآن، الذي هو تبيان لكل شيء وقول فصل ليس بالهزل، وأن من قال به فقد صدق، ومن اهتدى به فقد هدي إلى صراط مستقيم، وهؤلاء قد قلبوا الحقائق وأفسدوا الطرائق وأضلوا الخلائق، فجعلوا السعي في إطفاء نور الله سعيًا في إظهاره، وجعلوا الحرص على أن لا تصدق كلمته، وأن لا تقبل شهادته، وأن لا تفيد دلالته، سعيًا في أن تكون كلمته هي العليا[2]!!

كلمة أخيرة في التأويل:

لم يكن ابن تيميَّة بدعًا في إنكاره لهذا التأويل، وإنما شاركه في التنبيه على خطر مثل هذه التأويلات الفاسدة أعلام تفرقت أبدانهم في أعصار وأمصار مختلفة، ومن هؤلاء ابن القيم في صواعقه إذ يقول: «إذا تأمل المتأمل فساد العالم، وما وقع فيه من التفرق والاختلاف... وجده ناشئًا من جهة التأويلات المختلفة المستعملة في إيات القرآن وأخبار الرسول ﷺ، التي تعلق بها المختلفون على اختلاف أصنافهم في أصول الدين وفروعه...

فالآفات التي جنتها ويجنيها كل وقت أصحابها على الملة والأمة من التأويلات الفاسدة أكثر من أن تحصى أو يبلغها وصف واصف أو يحيط بها ذكر ذاكر، ولكنها في جملة القول أصل كل فساد وفتنة، وأساس كل ضلالة وبدعة، والمولدة لكل اختلاف وفرقة»[3].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٥/ ٣٦٠، وينظر: مظاهر الانحرافات العقدية ٢/ ٥٥٢.

(٢) ينظر: درء تعارض العقل والنقل ٥/ ٣٦٨، وموقف الإمام ابن تيميَّة من قضية التأويل ١٨٣.

(٣) الصواعق المرسلة ١/ ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

ومنهم الشاطبي في اعتصامه إذ يقول في المتأولين: إنهم «قوم أرادوا إبطال الشريعة جملة وتفصيلاً. . . فلم يمكنهم إلقاء ذلك بين الناس صراحًا فيرد ذلك في وجوههم. . . فصرفوا أعناقهم إلى التحيل على ما قصدوا بأنواع من الحيل، من جملتها: صرف الهم من الظواهر بإحالة على أن لها بواطن هي المقصودة، وأن الظواهر غير مرادة»[1].

فهؤلاء وأمثالهم ممن نبهوا على التحريف، ودافعوا عن معاني الآيات والأحاديث هم الذين قصد الإمام أحمد بقوله: «الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم، يدعون من ضل إلى الهدى. . . يحيون بكتاب الله الموتى. . . فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه، وكم من تائه ضال قد هدوه. . . ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»[2].

خامسًا: التأويل في باب الصفات

إن المقصود بالصفات كل ما ورد في القرآن والسنة الصحيحة من ألفاظ تتحدث عن الذات الإلهية، وللعلماء في باب الصفات تقسيمات متنوعة، حسب أسس متباينة، وأهم تلك التقسيمات تقسيمها إلى:

١ ــ صفات ذاتية: والمراد بها الألفاظ الدالة على الذات الإلـٰهية كالوجود، والحياة، والوجه، واليد. . .

٢ ــ صفات فعلية: والمراد بها الألفاظ الدالة على صدور فعل عن الله تعالى، كالخلق، والرزق، والاستواء، والنزول[3].

---

(١) الاعتصام ١/١٨٣.

(٢) الرد على الزنادقة ٥٢، وينظر أثر التأويل السيء على الشريعة في: التأويل الباطني للقرآن الكريم ١٤٤، والسنَّة النبوية ومطاعن المبتدعة فيها ٢٢٨ وما بعدها، والبحث اللغوي في المجاز والتأويل ١٤١.

(٣) ينظر: الاعتقاد ٧، والاقتصاد في الاعتقاد ١١٩، والتمهيد في أصول الدين ٢١، وفتح الباري ١٣/٤٤٢، ولوامع البينات ٤٣، والعقيدة الإسلامية في القرآن الكريم ومناهج المتكلمين =

وقضية الصفات الإلـهية من أخطر القضايا التي خاض فيها علماء الكلام وفلاسفة الإسلام؛ وذلك لتعلقها بالذات الإلـهية، وما يجب لها من صفات الكمال، وهي محور أساس من محاور الصراع بين الفرق الإسلامية[1]، وقد كتب فيها الكثير قديمًا وحديثًا[2].

والمشهور من مذاهب الناس في هذا الباب ثلاثة مذاهب[3]:

الأول: نفي الصفات وتأويلها، وهذا مذهب الجهمية ومن سار على منهجهم وهؤلاء أهل التعطيل[4].

= ١١٩، والقواعد المثلى ٣٤، وأثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية ١٢.

(١) ينظر: الإمام ابن تيميّة وموقفه من قضية التأويل ٧١، والأصول الفكرية ١٣٥، والصفات الخبرية ٤٢.

(٢) ينظر: الصفات ٢٥، والأسماء والصفات (البيهقي) ١٣٧، ومنهج ودراسات ٣، والقواعد المثلى ٢٧.

(٣) ينظر: الجامع الصحيح ٣/ ٥٠، ومقالات الإسلاميين ١/ ٣٢٠، والعقيدة النظامية ٢٣، والرسالة التدمرية ٢٩، والحموية ١٠١، ٨٧، ومجموعة الفتاوى ٥/ ٦٠، ٤٠، وإرشاد الفحول ١٧٦، ودراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ٢٤٩.
ونفي الصفات في الجملة هو قول الفلاسفة والمعتزلة إضافة للجهمية، وهذا المذهب هو الذي يسميه السلف مذهب جهم، لأنه أول من أظهره في الإسلام.
والإثبات في الجملة مذهب الصِّفاتية من: الكَلاَّبية: وهم أتباع أبـي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاَّب (ت نحو ٢٤٥هـ)، والأشعرية، وهم المنتسبون إلى أبـي الحسن الأشعري (ت ٣٣٠هـ) والكرَّامية: وهم أتباع أبـي عبد الله محمد بن كرَّام السجستاني (ت ٢٥٥هـ)، والسالمية وهم أتباع أبـي عبد الله محمد بن أحمد بن سالم (ت ٢٩٧هـ)، وأهل الحديث وجمهور الصوفية والحنبلية وأكثر المالكية، والشافعية إلاَّ الشاذ منهم، وكثير من الحنفية أو أكثرهم.
والزيادة في الإثبات إلى حد التشبيه هو قول الغالية من الرافضة ومن جهال أهل الحديث وبعض المنحرفين. وبين نفي الجهمية وإثبات المشبهة مراتب.
ينظر: مجموعة الفتاوى ٦/ ٣٣.

(٤) التعطيل في الأصل نزع الحلي من المرأة، ثم أنه استعمل في التخلية عن الصفات لأنها بمنزلة =

الثاني: إثبات الصفات مع القول بالمماثلة بين صفات الخالق والمخلوق، وهذا مذهب أهل التشبيه.

الثالث: إثبات الصفات مع التصريح بالتقديس والتنزيه والتبري من التحديد والتشبيه، وعلى هذا مضى صدر الأمة وسلفها الصالح، وهو المشهور عن أهل السنة.

مذهب التأويل (التعطيل)

عرض لتأريخهم:

أرخ ابن تيميّة لشيوع هذا المذهب مبتدئًا بالجهم بن صفوان؛ لأنه أول من أظهره في الإسلام، ثم تتبع جذور هذه المقالة وبين أنها مأخوذة عن تلامذة اليهود والمشركين، وضلال الصابئين، فقال في ذلك: «إن أول من حفظ عنه أنه قال هذه المقالة في الإسلام ــ أعني أن الله سبحانه وتعالى ليس على العرش حقيقة، وأن معنى استوى بمعنى استولى ونحو ذلك ــ هو الجعد بن درهم، وأخذها عنه الجهم بن صفوان وأظهرها فنسبت مقالة الجهمية إليه.

وقد قيل: إن الجعد أخذ مقالته عن أبان بن سمعان، وأخذها أبان عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم، وأخذها طالوت من لبيد بن الأعصم اليهودي الساحر، الذي سحر النبي ﷺ.

وكان الجعد بن درهم هذا ــ فيما قيل ــ من أهل حران، وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة بقايا أهل دين نمرود والكنعانيين... فكانت الصابئة إلاَّ قليلاً منهم إذ ذاك على الشرك... فهذه أسانيد جهم ترجع إلى اليهود والصابئين والمشركين»[1].

= الزينة، ويجوز أن يكون مأخوذًا من العطلة، أي: عطلوا النصوص وتركوها بلا عمل، فصاروا معطلة لها. ينظر: كشف الأسرار (البخاري): ١/ ٦٠ ــ ٦١.

(١) مجموعة الفتاوى ٥/ ١٧.

وما ذكره ابن تيميَّة من التاريخ لهذه الحركة هو ما ذكره المؤرخون، بل كادوا يطبقون على أن جهم بن صفوان هو أول من خالف الجماعة الإسلامية في نفي الصفات الإلـٰهية.

يقول المقريزي[1] مؤرخًا لهذا المذهب: إن القرآن الكريم قد تضمن أوصافًا لله تعالى، ثم تثر التساؤل عند واحد من العرب عامة قرويهم وبدويهم، ولم يستفسروا عن شيء بصددها كما كانوا يفعلون في شأن الزكاة والصيام، والحج وما إليه، ولم يرد في دواوين الحديث وآثار السلف أن صحابيًا سأل الرسول ﷺ عن صفات الله، أو اعتبرها صفات ذات أو صفات فعل، وإنما اتفقت كلمة الجميع على إثبات صفات أزلية لله من علم وقدرة، وحياة، وإرادة وسمع، وبصر، وكلام، ثم جاء جهم بن صفوان بعد عصر الصحابة من بلاد المشرق، ونفى أن يكون لله تعالى صفة، وبعث الشكوك في نفوس المسلمين، واجتذب إليه أنصارًا كثيرين يميلون لرأيه، ويؤيدون فكرته، فأكبر أهل الإسلام بدعته، ورموه بالضلالة هو وأصحابه، وحذروا المسلمين من الجهمية، وعادوهم في الله، وتولوا الرد عليهم[2].

وقد أثمرت بذور جهم، فجاءت المعتزلة، وسموا أنفسهم أهل التوحيد، وسلكوا في توحيدهم مسلكًا عجيبًا خالفوا فيه أهل التوحيد، فقالوا بنفي صفات الله تعالى سواء ما سمي بصفات الذات أو بصفات الأفعال، وذهبوا في تأويل الآيات الخاصة بهذه الصفات كل مذهب، فتعسفوا في التأويل واضطربوا في التخريج وحمَّلوا آيات الكتاب العزيز ما لا يمكن أن تحتمله، وكذبوا بالأحاديث الصحيحة الثابتة في تلك الصفات، وادعوا أن ذلك هو التوحيد، وما علموا أنهم بتوحيدهم هذا قد أبطلوا التوحيد[3].

---

(١) أحمد بن علي عبد القادر أبو العباس الحسيني مؤرخ الديار المصرية (ت ٨٤٥هـ).
ينظر: البدر الطالع ١/ ٧٩، والأعلام ١/ ١٧٧.

(٢) ينظر: الخطط ٢/ ٣٥٦ ــ ٣٥٧.

(٣) ينظر: الإمام ابن تيميَّة وموقفه من قضية التأويل ١٠٧ ــ ١٠٨.

ولم يكن المعتزلة بدعًا في ذلك، فالأشاعرة الذين نهضوا لرد آراء المعتزلة سرعان ما تحولوا إلى مقالتهم في نفي قسم من الصفات الخبرية، وتأولوها على رأيهم[1].

من شبههم:

علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة لم يقصدوا من وراء مقالتهم في النفي إلَّا تحقيق معنى الكمال الذي تصوروه في حق الله تعالى، «لأن إثبات الصفات ــ عندهم ــ يستلزم التشبيه والتجسيم، والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك، لأن الصفات التي هي: العلم، والقدرة، والإرادة، ونحو ذلك أعراض، ومعان تقوم بغيرها، والعرض لا يقوم إلَّا بجسم، والله تعالى ليس بجسم، لأن الأجسام لا تخلو من الأعراض الحادثة، وما لا يخلو من الحوادث فهو محدث... وإذا كانت الأعراض التي هي الصفات لا تقوم إلَّا بجسم، والجسم مركب من أجزائه، والمركب مفتقر إلى غيره، ولا يكون غنيًّا عن غيره واجب الوجود بنفسه، والله تعالى غني عن غيره واجب الوجود بنفسه... ولأنه لو قامت به الصفات لكان جسمًا، ولو كان جسمًا لكان مماثلاً لسائر الأجسام، فيجوز عليه ما يجوز عليها، ويمتنع عليه ما يمتنع عليها، وذلك ممتنع على الله تعالى»[2].

في الرد عليها:

وهؤلاء جميعًا قد أخطأوا في تصور هذا الكمال وتفسيرهم لمعناه، إذ كان عليهم إن يفرقوا في تصورهم لهذا الكمال بين حقيقتين مختلفتين هما حقيقة الذات الإلـهية وحقيقة الإنسان، فلا ينبغي أن تكون حقيقة الإنسان المقياس الذي نقيس به عالم الشهادة، ونطبقه على عالم الغيب[3].

---

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ٦/ ٢٣، ودقائق التفسير ٢/ ٤٢٠، والإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ١٠٣.

(٢) مجموعة الفتاوى ٦/ ٢٣ ــ ٢٤.

(٣) ينظر: الإمام ابن تيميَّة وموقفه من قضية التأويل ١٠٨.

يقول ابن تيميَّة رادًا على مقياس هؤلاء الذي هو سبب انحرافهم: «ومن المعلوم أن صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته، فمن لم يفهم من صفات الرب الذي ليس كمثله شيء إلاَّ ما يناسب المخلوق، فقد ضل في عقله ودينه»[1].

ولو تدبر هؤلاء النافون ـ كما يقول ابن تيميَّة ـ في مثلين مضروبين لعادوا إلى رشدهم، ولكفوا عقولهم عن ارتياد ما لا يليق بها.

أما المثل الأول: فإن الله سبحانه وتعالى أخبر عما في الجنة من المخلوقات من أصناف المطاعم والملابس والمناكح والمساكن، وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: ليس في الدنيا مما في الجنة إلاَّ الأسماء.

وإذا كانت تلك الحقائق التي أخبر الله عنها هي موافقة في الأسماء للحقائق الموجودة في الدنيا وليس مماثلة لها، بل بينها من التباين ما لا يعلمه إلاَّ الله تعالى، فالخالق سبحانه وتعالى أعظم مباينة للمخلوقات.

وأما المثل الثاني: فإن الروح التي فينا قد وصفت بصفات، وقد أخبرت النصوص أنها تعرج وتصعد من سماء إلى سماء وأنها تقبض من البدن، وتسل كما تسل الشعرة من العجين، وقد اضطرب الناس فيها اضطرابًا شديدًا، وذهبوا في تحديدها كل مذهب، والمقصود أن الروح، إذا كانت موجودة حية عالمة قادرة سميعة تصعد وتنزل، والعقول قاصرة عن تحديدها وتكييفها لأنهم لم يشاهدوا لها نظيرًا، فما بالك بخالق الروح، لا ريب أن عقول أهل العقول أعجز عن أن يحدوه أو يكيفوه منهم عن أن يحدوا الروح أو يكيفوها[2].

ثم إن هؤلاء ـ أهل التعطيل ـ وإن كان رائدهم التنزيه إلاَّ أن في لجوئهم إلى التأويل إقرار خفي منهم بالتشبيه، «فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل، مثلوا أولاً، وعطلوا آخرًا، وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من

---

(١) الحموية ١٦٣، وينظر: مجموعة الرسائل الكبرى ١/ ٤٧٤، ومجموعة الرسائل ٢/ ٥٤.

(٢) ينظر: التدمرية ٢١، ٢٢، ٢٤.

أسماء خلقه وصفاتهم، وتعطيل لما يستحقه هو سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة بالله سبحانه وتعالى»[١].

مذهب التشبيه:

حدث مع الجهمية النفاة ومن سار على نهجهم قوم شبهوا الله بخلقه، فجعلوا صفاته من جنس صفات المخلوقين، فردوا باطل النفاة بباطل أكبر وهو التشبيه[٢].

ولا شك أنه لا يذهب إلى التشبيه إلاَّ من كان في فهمه زلل وفي عقله خلل، لذا لم يتردد ابن تيميّة في وصف هؤلاء بأنهم جهلة منحرفون[٣].

لا ريب أنهم منحرفون، فلو استقامت عقولهم لردتهم عن التشبيه آيات ربهم في التنزيه التي يقول فيها: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، ويقول: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مريم]، ويقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى]، ويقول: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾﴾ [الإخلاص][٤].

مذهب الإثبات بلا تكييف، والتنزيه بلا تعطيل:

على هذا المذهب مضى صدر الأمة، وسلفها الصالح، والمتبعون لآثارهم ممن جاء بعدهم، وهم يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل، وهو سبحانه ليس كمثله شيء لا في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته، ولا في أفعاله، وكل ما أوجب نقصًا

---

(١) ينظر: الحموية ١٠٢، وينظر: مجموعة الرسائل الكبرى ١/ ٤٣٩، ومجموعة الفتاوى ٥/ ٢١.

(٢) ينظر: الفرق بين الفرق ٢١٤، والملل والنحل ١/ ١٠٣، والبرهان في معرفة عقائد أهل الأديان ٣٨، ومجموعة الفتاوى ٦/ ٢٤.

(٣) ينظر: مجموعة الفتاوى ٦/ ٣٣.

(٤) ينظر: مجموعة الفتاوى ٦/ ٢٥.

أو حدوثًا فالله منزه عنه، فإنه سبحانه مستحق للكمال الذي لا غاية فوقه.

وهذا المذهب بين التعطيل والتمثيل، فالقائلون به لا يمثلون صفات الله بصفات خلقه، كما لا يمثلون ذاته بذات خلقه، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله، فيعطلون أسماءه الحسنى وصفاته العليا، ويحرفون الكلم عن مواضعه ويلحدون في أسماء الله وآياته[1].

وقد ذكر ابن تيميَّة أقوال الأئمة في الإقرار بهذا المعتقد في الصفات في رسالته الحموية، فوفى وكفى في التدليل على أنها المعتقد الحق الذي قال به الخيرون من هذه الأمة[2].

ومن هذه الأقوال، ما ذكره «أبو سليمان الخطابي في رسالته المشهورة في الغنية عن الكلام وأهله قال:

فأما ما سألت عنه من الصفات، وما جاء منها في الكتاب والسنَّة، فإن مذهب السلف إثباتها وإجراؤها على ظواهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها.

وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبته الله، وحققها قوم من المثبتين فخرجوا في ذلك إلى ضرب من التشبيه والتكييف، وإنما القصد في سلوك الطريقة المستقيمة بين الأمرين، ودين الله تعالى بين الغالي فيه والمقصر عنه، والأصل في هذا: أن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات، ويحتذى في ذلك حذوه ومثاله.

فإذا كان معلومًا أن إثبات الباري سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف.

فإذا قلنا: يد، وسمع، وبصر، وما أشبهها، فإنما هي صفات أثبتها الله لنفسه، ولسنا نقول: إن معنى اليد: القوة، والنعمة، ولا معنى السمع والبصر: العلم، ولا نقول: إنها جوارح، ولا نشبهها بالأيدي والأسماع والأبصار التي هي جوارح

---

(١) الحموية ١٠٢، ومجموعة الرسائل الكبرى ١/ ٤٣٨، ومجموعة الفتاوى ٥/ ٢٠.

(٢) ينظر: الحموية ١٢٤، وما بعدها.

وأدوات للفعل، ونقول: إن القول إنما وجب بإثبات الصفات، لأن التوقيف ورد بها، ووجب نفي التشبيه عنها، لأن الله ليس كمثله شيء، وعلى هذا جرى قول السلف في أحاديث الصفات»[1].

شبهة الظاهر:

ويقف ابن تيميّة عند قول المتقدمين: (إجراؤها على ظواهرها)، ليصد عن السلف ما رماهم به خصومهم من التشبيه بسبب لفظة (الظاهر)، فإنهم اتخذوها منفذًا للطعن عليهم، فيقول: إذا قال القائل: ظاهر النصوص مراد، أو ظاهرها غير مراد، فإنه يقال: لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك، فإذا كان القائل يعتقد: أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، فلا ريب أن هذا غير مراد، ولكن السلف لم يكونوا يسمون هذا ظاهرًا، ولا يرضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرًا وباطلاً، والذي يجعل ظاهرها هذا المعنى مخطىء، لأنه جعل المعنى الفاسد ظاهر اللفظ ثم ادعى أنه محتاج إلى التأويل ليخالف ذلك الظاهر.

وإنما المقصود بلفظ (الظاهر) في النصوص المتنازع فيها أن يكون من جنس النصوص المتفق على معناها مثل خبر الله عن نفسه في قوله: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٣١﴾﴾ [البقرة]، و ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾ [البقرة]، وفالمسلمون قد اتفقوا على أن ظاهر هذه النصوص مراد، ومن المعلوم أنهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا، وقدرته كقدرتنا، فكذلك إذا قالوا في قوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، و ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [المائدة: ١١٩]، و ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[2] [الأعراف: ٥٤]، أنه على ظاهره، لم يقتضِ ذلك أن يكون ظاهره: استواء كاستواء المخلوق، ولا حبًّا كحبه، ولا رضًا كرضاه، بل للخالق ما يليق به ويختص به مما لا سبيل إلى تكييفه[3].

---

(١) الحموية ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٢) في سبعة مواضع، ينظر: المعجم المفهرس (س و ي) ٤٧٣.

(٣) ينظر: الرسالة التدمرية ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ومجموعة الفتاوى ٥/ ٧١.

ثم إن هذا الذي يفهم من لفظ (الظاهر) أنه يماثل صفات المخلوقين، قد وقع في أربعة أنواع من المحاذير:

أحدها: إنه مثَّل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص التمثيل.

الثاني: إنه أبقى النصوص معطلة عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله تعالى، فيبقى مع جنايته على النصوص وظنه السيِّىء الذي ظنه بالله ورسوله، لاعتقاده التمثيل في نصوصهم، معطلاً لما أودعه الله ورسوله في كلامهما من إثبات الصفات لله تعالى.

الثالث: إنه نفى تلك الصفات عن الله تعالى بغير علم.

الرابع: إنه بفهمه السقيم لمعنى الظاهر، قد عطل صفات الكمال اللائقة بالله، وأثبت صفات النقص التي يريد أن يتأولها، فهو جامع في كلام الله بين التعطيل والتمثيل[1].

السياق وأثره في فهم الصفات عند السلف:

بيَّن ابن تيميَّة أن للسياق الذي يرد فيه اللفظ أثره في فهم المراد منه، فليس كل لفظ ورد مضافًا إلى الله تعالى يراد به إثبات صفة له.

وهذا الموضع كثيرًا ما يغلط الناس فيه، فالواجب أن ينظر إلى النص الوارد، فيعطى لكل سياق ما يستحقه، فإن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية، فلفظ «الإتيان والمجيء، وإن كان في موضع قد دل عندهم على أنه هو يأتي، ففي موضع آخر دل على أنه يأتي بعذابه، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنۡيَٰنَهُم مِّنَ ٱلۡقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]، وقوله تعالى: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنۡ حَيۡثُ لَمۡ يَحۡتَسِبُواْ﴾ [الحشر: ٢]»[2].

---

(١) ينظر: الرسالة التدمرية ٣٢، ٣٣.

(٢) مجموعة الفتاوى ٦/ ١٢.

ومما أخطأ فيه الناس أيضًا في باب الصفات لجهلهم بالسياق: «أنه إذا تنازع النفاة والمثبتة في صفة ودلالة نص عليها، يريد المريد أن يجعل ذلك اللفظ، حيث ورد دالاً على الصفة، وظاهرًا فيها، ثم يقول النافي: وهناك لم تدل على الصفة فلا تدل هنا.

وقد يقول بعض المثبتة: دلَّت هنا على الصفة، فتكون دالة هناك، بل لما رأوا بعض النصوص تدل على الصفة، جعلوا كل آية فيها ما يتوهمون أنه يضاف إلى الله تعالى، إضافة صفة من آيات الصفات كقوله تعالى: ﴿ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ ٱللَّهِ ﴾ [الزمر: ٥٦]»[1].

وإيضاح ما تقدم بالمثال الآتي:

صفة الوجه:

لما كان إثبات هذه الصفة، مذهب أهل الحديث، والمتكلمة الصفاتية من الكلَّابية والأشعرية، والكرَّامية، وكان نفيها مذهب الجهمية من المعتزلة وغيرهم، ومذهب بعض الصفاتية من الأشعرية وغيرهم[2]، صار بعض الناس من الطائفتين، كلما قرأ آية فيها ذكر الوجه جعلها من موارد النزاع.

فالمثبت يجعلها من الصفات التي لا تتأول بالصرف، والنافي يرى أنه إذا قام الدليل على أنها ليست صفة في موضع فكذلك غيرها.

---

(١) مجموعة الفتاوى ٦/ ١٢. نسب ابن الجوزي القول بإثبات الجَنب صفة لله إلى ابن حامد، والجمهور ومنهم ابن تيميَّة أن معنى (جنب الله) في الآية: في حق الله. ينظر: نقض الإمام أبي سعيد ٢/ ٨٠٧، وجامع البيان ٢٤/ ١٣، ومعاني القرآن وإعرابه ٤/ ٣٥٩، والإرشاد ١٥٨، ودفع شبه التشبيه ١٤٠، والجامع لأحكام القرآن ١٥/ ٢٧٦، والجواب الصحيح ٣/ ١٤٥، وأثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية ١٣٣.

(٢) ينظر: التوحيد ١٠، ونقض الإمام أبي سعيد ٢/ ٧٠٣، والإبانة ٩، ومتشابه القرآن ٢/ ٦٣٧، وأساس التقديس ١١٤، ومختصر الصواعق المرسلة ٣٥٠، وأضواء البيان ٧/ ٧٥٠، والبحث اللغوي في المجاز والتأويل ٦٣.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ ﴾ [البقرة: ١١٥].

أدخلها طوائف من المثبتة والنفاة في آيات الصفات، فجعلها المثبت مما يقرر إثبات الوجه، وجعل النافي تفسيرها بغير الصفة حجة لهم في موارد النزاع.

وهذه الآية كما يرى ابن تيميَّة ليست من آيات الصفات أصلاً، فلا تدخل في موارد النزاع.

إيضاح ذلك كما يروي لنا ابن تيميَّة عن أيام محنته بسبب ما كتبه في (عقيدته الواسطية)، قال: «كنت قد قلت: أمهلت كل من خالفني ثلاث سنين، إن جاء بحرف واحد عن السلف يخالف شيئًا مما ذكرته... وجعل المعارضون يفتشون الكتب، فظفروا بما ذكره البيهقي في كتاب (الأسماء والصفات) في قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ ﴾ [البقرة: ١١٥]، فإنه ذكر عن مجاهد والشافعي أن المراد: قبلة الله، فقال أحد كبرائهم في المجلس الثاني: قد أحضرت نقلاً عن السلف بالتأويل، فوقع في قلبي ما أعد، فقلت: لعلك قد ذكرت ما روي في قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ ﴾ [البقرة: ١١٥].

قال: نعم.

قلت: المراد بها قبلة الله.

فقال: قد تأولها مجاهد والشافعي وهما من السلف...

قلت: هذه الآية ليست من آيات الصفات أصلاً، ولا تندرج في عموم قول من يقول: لا تؤول آيات الصفات.

قال: أليس فيها ذكر الوجه؟!

فلما قلت: المراد بها قبلة الله.

قال: أليست هذه من آيات الصفات؟

قلت: لا. ليست من موارد النزاع»[1].

وإنما سلم ابن تيميّة أن (الوجه) في الآية إنما يراد به القبلة لما يأتي[2]:

١ ــ إن الوجه هو الجهة في لغة العرب، يقال: قصدت هذا الوجه، أي: الجهة، وهذا كثير مشهور.

٢ ــ إن السياق يدل عليه، لأنه قال: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا﴾ [البقرة: ١١٥]، و (أين) من الظروف، و (تولوا) تستقبلوا، فالمعنى أي موضع استقبلتموه فثم وجه الله، فقد جعل وجه الله في المكان الذي يستقبله، وهذا بعد قوله: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾ [البقرة: ١١٥]، وهو الجهات كلها، فأخبر أن الجهات له، فدل على أن الإضافة إضافة تخصيص وتشريف[3].

منهج ابن تيميّة في الصفات الإلـٰهية:

كادت مسائل العقيدة وخصوصًا ما يتعلق بتوحيد الله تعالى ــ سواء في ألوهيته أم في عبادته أم في أسمائه وصفاته ــ تشغل ابن تيميّة عن غيرها، وكانت أول محنة تلقاها بسبب ما كتبه في العقيدة[4]، ثم لم يزل يكتب ويدافع عن عقيدة السلف رادًّا على كل انحراف يراه عن منهج أولئك الخيرين.

ويمكن لنا مما تقدم أو مما كتبه مما لم نذكره وهو كثير، أن نرسم له منهجًا في موقفه من الصفات الإلـٰهية، تلك الصفات التي كان مبناها على ألفاظ لغوية ارتضى الشارع إطلاقها.

---

(١) مجموعة الفتاوى ٦/ ١٣، وينظر: قول مجاهد والشافعي: الأسماء والصفات (البيهقي) ٣٩١.

(٢) ينظر: مجموعة الفتاوى ٦/ ١٣.

(٣) هناك أمثلة أخرى كثيرة لأثر السياق في دلالة اللفظة في آيات الصفات، ينظر: التدمرية ٢٩، ودرء تعارض العقل والنقل ٥/ ٢٣٥، ومجموعة الفتاوى ٦/ ١٤، ١٥، وموقف ابن تيميّة من الأشاعرة ٣/ ١١٥٠.

(٤) ينظر: الكواكب الدرية ١٠٢.

ومن ركائز ابن تيميَّة في هذا المنهج ما يأتي:

١ ــ إن الأصل في باب الصفات أن يوصف الله بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ، لأنه لا سبيل إلى اليقين في المطالب الإلـٰهية إلَّا إذا تلقيناها من جهة السمع، يقول ابن تيميَّة: «وأصل دين المسلمين أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه في كتبه وبما وصفته به رسله من غير تحريف، ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل»[1].

٢ ــ القول في الصفات كالقول في الذات، فإذا كانت معرفة الله على الحقيقة لا سبيل إليها فكذلك صفاته، يقول ابن تيميَّة: «إن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإذا كانت له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل سائر الصفات...

إذا قال ــ أي السائل ــ: كيف ينزل ربنا إلى السماء الدنيا؟ قيل له: كيف هو؟ فإذا قال: لا أعلم كيفيته، قيل له: ونحن لا نعلم كيفية نزوله، إذا العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف»[2].

٣ ــ جرى السمع على إثبات وجود الصفة لا إثبات كيفها؛ فالقرآن في حديثه عن وجود الله جرى على إثبات وجوده تعالى لا إثبات كيفيته، والصفة تتبع موصوفها، فيكون الكلام في الصفات مقصودًا به إثبات وجود الصفة وليس إثبات كيفها، وهذا القول يجب طرده في الحديث عن الصفات عمومًا لا فرق بين صفة وأخرى[3].

٤ ــ الإيمان بألفاظ الكتاب والسنَّة والتوقف في غيرها من الألفاظ حتى يتبين المراد منها، يقول ابن تيميَّة: «ومن الأصول الكلية أن يعلم أن الألفاظ نوعان: نوع

---

(١) الجواب الصحيح ٣/ ١٣٩، وينظر: ١/ ٢٥٢.

(٢) الرسالة التدمرية ١٩ ــ ٢٠.

(٣) ينظر: الحموية ١٦٣، والإمام ابن تيميَّة وموقفه من قضية التأويل ٣٤٨.

جاء به الكتاب والسنَّة، فيجب على كل مؤمن أن يقر بموجب ذلك، فيثبت ما أثبته الله ورسوله، وينفي ما نفاه الله ورسوله، فاللفظ الذي أثبته أو نفاه حق، فإن الله يقول الحق، وهو يهدي السبيل، والألفاظ الشرعية لها حرمة، ومن تمام العلم أن يبحث عن مراد رسوله بها، ليثبت ما أثبته، وينفي ما نفاه من المعاني. . .

وأما الألفاظ التي ليست في الكتاب والسنَّة، ولا اتفق السلف على نفيها أو إثباتها، فهذه ليست على أحد أن يوافق من نفاها أو أثبتها حتى يستفسر عن مراده، فإن أراد بها معنى يوافق خبر الرسول أقر به، وأن أراد بها معنى يخالف خبر الرسول أنكره، ثم التعبير عن تلك المعاني، إن كان في ألفاظه اشتباه أو إجمال عبَّر بغيرها، أو بيَّن مراده بها، بحيث يحصل تعريف الحق بالوجه الشرعي، فإن كثيرًا من نزاع الناس سببه ألفاظ مجملة مبتدعة ومعانٍ مشتبهة»[(١)].

٥ ــ الحرص على البعد عن التشبيه والتعطيل:

مذهب السلف كما صوره ابن تيميَّة في مواضع متفرقة: إثبات بلا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل، والشيطان إنما يأتي إلى الإنسان لإفساد تصوره من جهة التشبيه، فإذا عجز عنه أتاه من جهة التعطيل، وقد نقل ابن تيميَّة عن عمرو بن عثمان المكي[(٢)] قوله في هذا المعنى: «من أعظم ما يوسوس. . . في صفات الرب بالتمثيل والتشبيه أو بالجحد لها والتعطيل»[(٣)].

ثم ذكر قوله في الاحتراز من هذه الوسوسة: «واعلم رحمك الله أن كل ما

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٣/ ٦٥، والألفاظ المجملة كثيرة، كالألفاظ التي تنازع فيها أهل الكلام والفلسفة مثل: الجهة، والتحيز، والجسم، والحلول، والتركيب، والافتقار. . . ينظر: بيان تلبيس الجهمية ٢/ ٦٠، والرسالة التدمرية ٢٨، والجواب الصحيح ٣/ ٨٤، ودرء تعارض العقل والنقل ١٠/ ٢١٣، ومجموعة الفتاوى ٥/ ١٦٦، و ٦/ ٢٦، ومنهاج السنة ٢/ ٥٥٤.

(٢) عمرو بن عثمان أبو عبد الله المكي من الصوفية (ت ٢٩٧هـ).
ينظر: طبقات الصوفية ٢٠٠، وحلية الأولياء ١٥/ ٢٩١.

(٣) الحموية ١٢٧، وينظر: مجموعة الفتاوى ٥/ ٤٢.

توهمه قلبك، أو سنح في مجاري فكرك، أو خطر في معارضات قلبك، من حسن، أو بهاء، أو ضياء، أو إشراق أو جمال، أو شبح ماثل[1]، أو شخص متمثل، فالله تعالى بغير ذلك، بل هو تعالى أعظم، وأجل وأكبر، ألا تسمع لقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص]، أي: لا شبيه، ولا نظير، ولا مساوي، ولا مثل. أولم تعلم أنه لما تجلى للجبل تدكدك لعظم هيبته، وشامخ سلطانه؟ فكما لا يتجلى لشيء إلاَّ اندك، كذلك لا يتوهمه أحد إلاَّ هلك.

فردَّ بما بيَّن الله في كتابه من نفسه عن نفسه التشبيه والمثل والنظير والكفء، فإن اعتصمت بها وامتنعت منه ـ أي الشيطان ـ أتاك من قبل التعطيل لصفات الرب تعالى وتقدس، في كتابه وسنة رسوله محمد ﷺ، فقال لك: إذا كان موصوفًا بكذا أو وصفته بكذا أوجب له التشبيه، فأكذبه لأنه اللعين إنما يريد أن يستزلك ويغويك، ويدخلك في صفات الملحدين الزائغين الجاحدين لصفة الرب تعالى»[2].

هذه أهم الركائز التي سار عليها ابن تيميَّة في باب الصفات وهناك أخرى[3]، ولكن إنما اخترنا ما تقدم دون غيرها، لقربها من موضوع دراستنا اللغوية، فهي دائرة على ألفاظ لغوية لها مدلولاتها ارتضى الشارع إطلاقها، ونختم هذا المبحث بمثالين في الصفات إحداهما: من صفات الذات وهي صفة (اليد).

والأُخرى: من صفات الفعل: وهي صفة (الاستواء)[4].

---

(١) في الأصل: أو سنح مسائل، ولا معنى لها، والصواب ما أثبت. ينظر حلية الأولياء ١٠/ ٢٩١، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ١/ ٢٨١.

(٢) الحموية ١٢٧ ــ ١٢٨، وينظر: مجموعة الفتاوى ٥/ ٤٢ ــ ٤٣.

(٣) ينظر: الإمام ابن تيميَّة وموقفه من قضية التأويل ٣٤٧، والأصول الفكرية ١٤٥، وموقف ابن تيميَّة من الأشاعرة ١/ ٢٧٢.

(٤) إنما اخترت هذين المثالين لكثرة الاستدلالات اللغوية فيهما.

صفة اليد:

قال تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ ٧٥﴾ [ص].

هذه الآية وما شابهها من الآيات الكريمات التي تتحدث عن إضافة (اليد) لله سبحانه وتعالى، وكذلك الأحاديث النبوية الصحيحة التي جاءت على منوالها، كانت مثار جدل بين الفرق الإسلامية فقد أوقفتهم هذه المواضع طويلاً، ففرقت كلمتهم وانتهى بهم الأمر أن صاروا على قسمين:

الأول: يؤول كل ما جاء مثبتًا لهذه الصفة من الآيات والأحاديث، وهم بتأويلهم إنما قصدوا تنزيه الباري عن مشابهة المخلوقين، وإلى هذا ذهب جمع من أهل السنَّة[1]، والمعتزلة[2]، والإمامية[3].

الثاني: أجرى نصوص الآيات والأحاديث التي تثبت هذه الصفة على ظاهرها الذي يليق بالله جل وعلا، مع تصريحهم بتنزيه الباري عن مشابهة المخلوقين، فاليد صفة ذات لله سبحانه وتعالى، جاءت بها النصوص الصريحة فلا نتأول ما أثبته الله لنفسه. وإلى هذا ذهب كثير من أهل السنَّة[4]، قال الإمام الخطابي[5]: «وليس

---

(١) ينظر: مفاتيح الغيب ٢٧/ ١٦، والجامع لأحكام القرآن ٦/ ١٥٤، والمفسرون بين التأويل والإثبات ٢/ ٢٨ ـ ٢٣٣، وأثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية ١٨٦.

(٢) ينظر: الكشاف ١/ ٦٥٤، والصفات الخبرية ٢٢٣.

(٣) ينظر: أمالي المرتضى ١/ ٥٦٥، وتلخيص البيان ٤٠، والمجازات النبوية ٨١.

(٤) ينظر: الاختلاف في اللفظ ٢٨، ونقض الإمام أبي سعيد ١/ ٢٣٠، وسنن الترمذي ٢/ ٨٧، وجامع البيان ٦/ ١٩٤ ـ ١٩٥، والتوحيد ٥٣، ومقالات الإسلاميين ١/ ٣٢٠، والأسماء والصفات (ابن تيميَّة) ١/ ٢٢٧، ومجموعة الفتاوى ٦/ ٢١٨، ومختصر الصواعق ٣٣٦، والانتصاف ٤/ ١٠٦، ومحاسن التأويل ٦/ ٢٠٥٧.

(٥) حمد بن محمد بن إبراهيم أبو سليمان، محدِّث ولغوي (ت ٣٨٨هـ).
ينظر: طبقات الشافعية (الإسنوي) ١/ ٤٦٧، وبغية الوعاة ١/ ٥٤٦.

(اليد) عندنا الجارحة، إنما هي صفة جاء بها التوقيف، فنحن نطلقها على ما جاءت ولا نكفيها، وهذا مذهب أهل السنة والجماعة»[1].

حجة المتأولين:

قد اتفقت كلمة المتأولين على أن معنى (اليد) حقيقة إنما هو الجارحة، قالوا: إنا لا نعرف من معنى اليد حقيقة إلاَّ الجارحة، فسعيًا وراء التنزيه وجب صرفها عن ظاهرها وتأويلها على ضرب من ضروب المجاز وعلى وفق لغة العرب[2].

ومن أشهر المعاني التي حملوا عليها لفظ (اليد):

١ ــ معنى القوة: يقول القاضي عبد الجبار: «إن اليد ههنا بمعنى القوة، وذلك ظاهر في اللغة، يقال: ما لي على هذا الأمر يد: أي قوة»[3].

٢ ــ معنى النعمة: يقول الإمام المرتضى[4]: «وثانيهما: أن يكون معنى اليد ههنا النعمة، ولا إشكال في أن أحد محتملات لفظ اليد النعمة»[5].

حجة المثبتين:

بسط ابن تيمية القول في إثبات هذه الصفة، وناقش المتأولين مناقشة هادئة كان القصد من ورائها بيان الحق، والنصح لكتاب الله وسنَّة رسوله.

وفي ما يأتي إيجاز القول في ما بسطه ابن تيمية في إثبات هذه الصفة[6].

---

(١) فتح الباري ١٣/ ٥١٤.

(٢) ينظر: أساس التقديس ١٢٥، ومفاتيح الغيب ٢٧/ ١٤، وروح البيان ٧/ ٤٣٣.

(٣) شرح الأصول الخمسة ٢٢٨.

(٤) علي بن الحسين، أبو القاسم نقيب الطالبيين (ت ٤٣٦هـ).
ينظر: شذرات الذهب ٣/ ٢٥٦، والأعلام ٤/ ٤٧٨.

(٥) أمالي المرتضى ١/ ٥٦٥.

(٦) ينظر: الأسماء والصفات ١/ ٢٢٧، وبيان تلبيس الجهمية ٢/ ٢١، والحموية ١٢٥، والفتاوى العراقية ٢٣٨، ومجموعة الفتاوى ٦/ ٢١٨.

إثبات صفة اليد:

جاءت صفة اليد مضافة إلى الله تعالى في كثير من آيات الكتاب العزيز، وقد تواتر في السنة مجيء اليد أيضًا، فيكون المفهوم من هذه النصوص «أن لله تعالى يدين مختصتان به ذاتيتان له كما يليق بجلاله»[1].

اعتراض المتأول:

إذا اعترض المتأول وقال: إن اليد: هي الجارحة، والله منزه عن الجوارح، فيجب صرفها إلى معنى لغوي يناسبها، وعلى وفق لغة العرب فإن اليد تكون:

١ ـ بمعنى (النعمة والعطية)، تسمية للشيء باسم سببه، كما يسمى المطر والنبات سماء، ومنه قول عروة بن مسعود[2] لأبي بكر يوم الحديبية: «لولا يد لك عندي لم أجزك بها لأجبتك»[3].

٢ ـ تكون بمعنى (القدرة): تسمية للشيء باسم مسببه، لأن القدرة هي التي تحرك اليد، ومنه قول زياد[4] لمعاوية[5]: إني قد أمسكت العراق بإحدى يدي، ويدي الأخرى فارغة[6]، يريد: نصف قدرتي ضبط أمر العراق.

ومنه قوله تعالى: ﴿بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] والنكاح كلام يقال،

---

(١) مجموعة الفتاوى ٦/ ٢١٨.

(٢) عروة بن مسعود بن معتب الثقفي صحابي مشهور من أهل الطائف، (ت ٩هـ).
ينظر: أسد الغابة ٤/ ٣١، والإصابة ٦/ ٤١٦.

(٣) صحيح البخاري ٥/ ٤١٣ (كتاب الشروط ٢٧٣٢، ٢٧٣١).

(٤) زياد بن أبيه من الأمراء والقادة الفاتحين (ت ٥٣هـ).
ينظر: تاريخ الأمم والملوك ٦/ ١٦٢، والكامل في التاريخ ٣/ ٣٤١.

(٥) معاوية بن أبي سفيان، صحابي مشهور ومن خلفاء الدولة الإسلامية (ت ٦٠هـ).
ينظر: الإصابة ٩/ ٢٣١، وتاريخ الخلفاء ١٩٤.

(٦) نص قوله: «إني ضبطت العراق بشمالي ويميني فارغة». ينظر: تاريخ الأمم والملوك ٦/ ١٦٢.

وإنما معناه: أنه مقتدر عليه.

٣ ـ تكون بمعنى (الذات): فيجعلون إضافة الفعل إليها إضافة الفعل إلى الشخص نفسه، لأن غالب الأفعال لما كانت باليد جعل ذكر اليد إشارة إلى أنه فعل بنفسه، قال تعالى: ﴿لَقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا۟ وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ﴿١٨١﴾ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿١٨٢﴾﴾ [آل عمران]، أي: بما قدمتم، فإن بعض ما قدموه كلام تكلموا به[(١)].

الرد على المتأول:

يقول ابن تيميَّة: نحن لا ننكر لغة العرب التي نزل بها القرآن في هذا كله، ولكن المتأولين تعسفوا في التأويل، وخرجوا بتأويلاتهم عن مألوف لغة العرب، فأولوا لفظ اليد في كل موضع وإن كان السياق لا يحتمل تأويلهم، فممَّا أوَّلوه قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥].

والرد على تأويلهم لمثل هذه الآيات من وجوه:

الأول: إن هذه الآيات لا تقبل التأويل من جهة اللغة نفسها، فلفظ اليدين بصيغة التثنية لم يستعمل في النعمة ولا في القدرة.

فقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، لا يجوز أن يراد به القدرة، لأن القدرة صفة واحدة ولا يجوز أن يعبر بالاثنين عن الواحد[(٢)].

---

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ٦/ ٢١٨.

(٢) من لغة العرب استعمال الواحد في الجمع، ولفظ الجمع في الواحد، ولفظ الجمع في الاثنين، أما استعمال لفظ الواحد في الاثنين أو الاثنتين في الواحد فلا أصل له، لأن هذه الألفاظ عدد وهي نصوص في معناها لا يتجوز بها. ينظر: الصاحبي ٣٤٩، ٣٤٨، ومجموعة الفتاوى ٦/ ٢١٩.

يقول الدكتور عدنان محمد سلمان في بحثه عن التثنية في العربية: صيغة التثنية في العربية =

ولا يجوز أن يراد به النعمة، لأن نعم الله لا تحصى فلا يجوز أن يعبر عن النعم التي لا تحصى بصيغة التثنية[1].

ولا يجوز أن يكون (لما خلقت أنا) لأنهم إذا أرادوا ذلك أضافوا الفعل إلى اليد، فتكون إضافته إلى اليد إضافة إلى الفعل، كقوله تعالى: ﴿بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ [الحج: ١٠].

أما إذا أضاف الفعل إلى الفاعل، وعدَّى الفعل إلى اليد بحرف الباء، كقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، فإنه نص في أنه فعل الفعل بيده، ولهذا لا يجوز لمن تكلم أو مشى أن يقال له: فعلت هذا بيديك، ويقال هذا فعلته يداك، لأن مجرد قوله: فعلت، كاف في الإضافة إلى الفاعل، فلو لم يرد أنه فعله باليد حقيقة كان ذلك زيادة محضة من غير فائدة.

الثاني: يقال للمتأول: ما الموجب لصرف (اليد) عن الحقيقة؟

فإن قال: لأن اليد هي الجارحة وذلك ممتنع على الله سبحانه.

فيقال له: هذا ونحوه يوجب امتناع وصفه بأن له يدًا من جنس أيدي المخلوقين، وهذا لا ريب فيه، لكن لم لا يجوز أن يكون له يد تناسب ذاته تستحق من صفات الكمال ما تستحق الذات؟

قال: ليس في العقل والسمع ما يحيل هذا.

= دقيقة لأنها تدل على العدد والنوع دلالة قطعية، وكذلك المفرد فإنه يدل على العدد والنوع دلالة قطعية. ينظر: دراسات في اللغة والنحو ٨٨.

(١) لزيادة إيضاح ينظر: ما كتبه الطبري في رده لمن تأول (اليد) في هذه الآية بمعنى (النعمة) جامع البيان ٦/ ١٩٤، وقد أغرب بعضهم فقال في بيان وجه التثنية في الآية: «فأما الوجه في تثنيتهما فقد قيل فيه: إن المراد: نعمة الدنيا ونعمة الآخرة، فكأنه تعالى قال: ما منعك أن تسجد لما خلقت لنعمتي، وأراد بالباء اللام»؟ ينظر: متشابه القرآن ١/ ٢٣١، وأمالي المرتضى ١/ ٥٦٥.

فيقال له: إذا كان هذا ممكنًا وهو حقيقة اللفظ، فلم يصرف عنه اللفظ؟ وكل ما يذكره الخصم من دليل إنما يدل على امتناع وصفه بما يشابه المخلوق، وإنما حقيقة اللفظ وظاهره يد يستحقها الخالق كالعلم والقدرة بل كالذات والوجود.

الثالث: يقال للمتأول: هل تعلم في كتاب الله آية تدل على انتفاء وصفه باليد دلالة ظاهرة أو دلالة خفية؟

إن أقصى ما يذكره المتأول: قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص]، وقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]. وهؤلاء الآيات إنما يدللن على انتفاء التجسيم والتشبيه، أما انتفاء يد تليق بجلاله فليس في الكلام ما يدل عليه بوجه من الوجوه.

ثم يقال له أيضًا: هل في العقل ما يدل دلالة ظاهرة أو خفية على أن الباري لا يد له البتة؟ يدًا تليق بجلاله ولا تناسب المحدثات؟

ثم يقال له أيضًا: هل يجوز أن يملأ الكتاب والسنَّة من ذكر اليد، وأن الله تعالى: خلق بيده، وأن يديه مبسوطتان، وأن الملك بيده، وفي الحديث ما لا يحصى، ثم إن رسول الله ﷺ وأولي الأمر لا يبينون للناس أن هذا الكلام لا يراد به حقيقته ولا ظاهره، حتى ينشأ جهم بن صفوان بعد انقراض عصر الصحابة فيبين للناس ما نزل إليهم على نبيهم، ويتبعه عليه بشر بن غياث[1]، ومن سلك سبيلهم من كل مغموص عليه بالنفاق.

وكيف يجوز أن يعلمنا نبينا حتى الخراءة[2]، ويقول: «ما تركت من شيء

---

(١) بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي، فيلسوف معتزلي (ت ٢١٨هـ).
ينظر: ميزان الاعتدال ١/ ٣٢٢، ولسان الميزان ٢/ ٢٩.

(٢) عن سلمان الفارسي رضي الله عنه قال: قيل له قد علمكم نبيكم ﷺ كل شيء حتى الخراءة قال: أجل لقد نهانا أن نستقبل القبلة لغائط أو بول، أو أن تستنجي باليمين، أو أن نستنجي بأقل من ثلاثة أحجار، أو أن نستنجي برجيع أو بعظم: صحيح مسلم ٣/ ١٥٥ (كتاب الطهارة ٥٧).

يقربكم إلى الجنة إلاَّ وقد حدثتكم به، ولا من شيء يبعدكم عن النار إلاَّ وقد حدثتكم به»(١)، ويقول: «تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلاَّ هالك»(٢)، ثم يترك الكتاب المنزل عليه، وسنَّته الغراء مملوءة مما يزعم الخصم أن ظاهره تشبيه وتجسيم، وأن اعتقاد ظاهره ضلال، وهو لا يبين ذلك ولا يوضحه؟!

الرابع: يقال للمتأول: هناك الكثير من الأدلة الجليلة القاطعة والظاهرة مما يبين لك أن لله يدين حقيقة تليقان بجلاله. . .

أولاً ــ فيما يتعلق بالآيات الكريمات:

١ ــ إن تفضيل الله لآدم في خلقه بيديه، استوجب سجود الملائكة، وامتناعهم عن التكبر عليه، ولو كان المراد أنه خلقه بقدرته أو بنعمته أو مجرد إضافة خلقه إليه، لشاركه في ذلك إبليس وجميع المخلوقات.

٢ ــ إنا إذا قلنا: بيده الملك، أو عملته يداك، فإن هذا التعبير فيه شيئان: أحدهما: إثبات اليد، والثاني: إضافة الملك، والعمل إليها، والثاني يقع فيه التجوز كثيرًا.

ثانيًا ــ قد تواترت الأخبار في السنَّة الصحيحة على إضافة اليد لله تعالى، ومن ذلك:

١ ــ قوله ﷺ: «المقسطون عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا»(٣).

٢ ــ قوله ﷺ: «يمين الله ملأى لا يغيضها نفقة، سحَّاء الليل والنهار، أرأيتم ما أنفق منذ خلق السماوات والأرض، فإنه لم يغض ما في يمينه، والقسط بيده

---

(١) مصنف عبد الرزاق ١١/ ١٢٥ (٢٠١٠٠).

(٢) مسند الإمام أحمد ٤/ ١٢٦، وسنن ابن ماجه ١/ ١٦ (المقدمة ٤٣).

(٣) مسند الإمام أحمد ٢/ ١٦٠، وصحيح مسلم ١٢/ ٤٥٢ (كتاب الإمارة ١٨).

الأخرى، يرفع ويخفض إلى يوم القيامة»[1].

٣ ــ قوله ﷺ: «تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفؤها الجبار بيده كما يكفأ أحدكم بيده خبزته في السفر»[2].

وغير ما مرَّ كثير، فهل تقبل مثل هذه الأحاديث مثل تلك التأويلات أو أنها نصوص قاطعة في التدليل على المراد من إثبات الصفة[3]؟

صفة الاستواء:

قال تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه].

وجاء على منوال هذه الآية ست مثلها[4]، تصف الباري سبحانه وتعالى بأنه على العرش استوى، وما تضمنته هذه الآيات الكريمات من إثبات صفة الاستواء كان مثار جدل بين الفرق الإسلامية، وأهم ما قيل في هذه الآيات رأيان:

الأول: تأويل هذه الآيات، تنزيهًا للباري سبحانه عن سمات الحدوث[5].

---

(١) صحيح البخاري ١٣/ ٤٨٤ (كتاب التوحيد ٧٤١١)، وصحيح مسلم ٧/ ٨٤ (كتاب الزكاة ٣٧)، ولا يغيضها: لا ينقصها. ينظر: النهاية ٣/ ٤٠١.

(٢) صحيح البخاري ١١/ ٤٥٢ (كتاب الرقاق ٦٥٢٠)، وصحيح مسلم ١٧/ ١٤١ (كتاب صفات المنافقين وأحكامهم ٣٠)، ويتكفؤها: يقلبها على الأيدي. ينظر: النهاية ٤/ ١٨٣.

(٣) ينظر: بيان تلبيس الجهمية ٢/ ٢١، ومجموعة الفتاوى ٦/ ٢٩١ ــ ٢٢٤.

(٤) الأعراف (٥٤)، ويونس (٣)، والرعد (٢)، والفرقان (٥٩)، والسجدة (٤)، والحديد (٤). ينظر: المعجم المفهرس: (س و ي): ٤٧٣.

(٥) يسمي المعتزلة والأشاعرة الصفات الفعلية (أو الصفات الاختيارية) كصفة الاستواء: مسألة حلول الحوادث، لذلك كان الدافع لهم لتأويلها تنزيه الباري سبحانه وتعالى عن سمات الحدوث، لأن إثبات هذه الصفات يلزم منه على قولهم قيام الحوادث به، والله منزه عن ذلك. فمثلاً حين خلق الله السماوات والأرض بعد أن لم تكن مخلوقة، لا بد أن تكون قد تجددت له صفة الخلق، فبخلقه للسماء والأرض، قامت به صفة الخلق، ومعنى ذلك حسب تعبير المتكلمين معتزلة وأشاعرة: أن الله حلت به الحوادث التي لم تكن موجودة من قبل لذا وجب تأويلها؟ ينظر: درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٢٠، ١٨، ١٠، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٢٠٠.

وإلى هذا ذهبت الجهمية والمعتزلة وجمع من أهل السنَّة[1]، وأهم المعاني التي حمل عليها لفظ (استوى) في الآية أنه بمعنى: الاستيلاء والغلبة.

قال القاضي عبد الجبار: «إن المراد بالاستواء: هو الاستيلاء... لأن العقل قد اقتضاه من حيث دل على أنه قديم، ولو كان جسمًا يجوز عليه الإمكان لكان محدثًا، تعالى الله عن ذلك»[2]، وقال أيضًا: «الاستواء ههنا بمعنى الاستيلاء والغلبة، وذلك مشهور في اللغة»[3].

ومن أدلتهم على استعمال استوى بمعنى: استولى، قول الشاعر[4]:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

الثاني: إثبات صفة الاستواء، والسكوت عن الكيفية، وإلى هذا ذهب كثير من أهل السنَّة[5].

قال الإمام مالك لما سئل عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه]: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»[6].

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة ٢٢٦، والإرشاد ٤٠، والشامل ٥٥٣، واللمع ١٨٦، والإحياء ١/ ١٠٠، ومفاتيح الغيب ٢٢/ ٦، والجامع لأحكام القرآن ٧/ ١٤٠، ومجموعة الفتاوى ٥/ ١٩١، ١١٧.

(٢) متشابه القرآن ١/ ٣٥١.

(٣) شرح الأصول الخمسة ٢٢٦.

(٤) ينسب هذا البيت للأخطل، ولا وجود له في ديوانه المطبوع، وممن نسبه إليه الزبيدي في (تاج العروس) ١٠/ ١٨٩، وقد نسب إلى غيره، ينظر: البحث اللغوي في المجاز والتأويل ١٦٣.

(٥) ينظر: خلق أفعال العباد ١٢٠، وتمهيد الأوائل ٣٠٠، ورسالة في إثبات الاستواء الفوقية ١٨١، وفتح الباري ١٣/ ٥٠٠، وروح المعاني ٨/ ١٣٦، وأثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية ١٥٨، والبحث اللغوي في المجاز والتأويل ١٦٨.

(٦) مجموعة الفتاوى ٤/ ٨، وينظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/ ٣٩٨.

وقال الإمام الذهبي: «إن كيفية الاستواء لا نعقلها، بل نجهلها، وإن استواءه معلوم كما أخبر في كتابه، وإنه كما يليق به، ولا نتعمق ولا نتحذلق، ولا نخوض في لوازم ذلك نفيًا ولا إثباتًا، بل نسكت ونقف كما وقف السلف»[1].

موقف ابن تيميَّة من صفة الاستواء:

من البداهة أن نقول إن ابن تيميَّة من المثبتين لهذه الصفة، فهو كما قدمنا له منهج ثابت في الصفات كلها، وهو الإقرار بما ورد في نصوص الكتاب والسنَّة من غير تكييف ولا تعطيل، وعلى هذا جرى السلف الصالح من هذه الأمة، ومن سار على نهجهم، وقد تقدم الكلام عن ذلك.

أما منهج ابن تيميَّة في إثبات هذه الصفة تفصيلاً فيمكن إيضاحه بالنقاط الآتية:

١ ـ إن القول: بأن الله استوى على العرش بلا كيف، هو الذي تظاهرت عليه الآي، والأخبار، وأقوال الفضلاء الأخيار، فهو كما أخبر في كتابه، وعلى لسان نبيه مستو بلا كيف بائن عن جميع خلقه[2].

٢ ـ إن إطلاق القول بأن الاستواء يحتمل عدة معان، فيه خطأ، «فإذا قال القائل: استوى يحتمل خمسة عشر وجهًا أو أكثر أو أقل، كان غالطًا، فإن قول القائل: استوى على كذا، له معنى، وقوله: استوى إلى كذا، له معنى. وقوله: استوى وكذا، له معنى. وقوله: استوى، بلا حرف يتصل به، له معنى، فمعانيه تنوعت بتنوع ما يتصل به من الصلات، كحرف الاستعلاء، والغاية، وواو الجمع، أو ترك الصلات»[3].

---

(١) العلو ١٠٤.

(٢) ينظر: الرسالة التدمرية ٣٣، ١٤، والحموية ١١٢، ١١١، ٩٣، ٩٢، ودرء تعارض العقل والنقل ٦/ ١١٥، ومجموعة الفتاوى ٣/ ١٤١، و ٥/ ٨٨، و ١٦/ ٢٢٤.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٧٩، وينظر: التسعينية ١٣٠، والتفسير الكبير ٧/ ٤٥٠.

إذا كانت صلة استوى (على): فإن معناها هو العلو، قال أبو عبيدة: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾: =

إذًا فالاستواء الذي هو صفة لله تعالى، لا يصح أن يقال فيه: إنه يحتمل عدة معان، لأنه جاء مقيدًا بحرف (على) في سبعة المواضع، كما أن هذا الاستواء، لا يماثل الاستواء المقيد بالحرف نفسه مما جاء منسوبًا إلى المخلوقات من مثل قوله تعالى: ﴿لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزخرف: ١٣][1]، فالله سبحانه «لم يذكر استواء مطلقًا يصلح للمخلوق، ولا عامًّا يتناول المخلوق... وإنما ذكر استواء أضافه إلى نفسه الكريمة»[2].

٣ ـ إن تفسير استوى بمعنى استولى، لا يصح من وجوه[3]:

(أ) إن هذا التفسير لم يفسره أحد من السلف، بل أول من قال ذلك بعض

= مجازه ظهر على العرش وعلا عليه، ويقال: استويت على ظهر الفرس وظهر الدابة»، مجاز القرآن ١/ ٢٧٣، وينظر: مجالس ثعلب ١/ ٢٦٩، وتهذيب اللغة (س و ي) ١٣/ ١٢٥، وبهذا المعنى فسر كثير من الأئمة لفظ الاستواء في هذه الآية، قال ابن بطال: «وأما تفسير استوى: علا، فهو صحيح وهو المذهب الحق، وقول أهل السنَّة، لأن الله سبحانه وصف نفسه بـ (العلي) بقوله: ﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝١﴾» فتح الباري ١٣/ ٥٠٠، وينظر: صحيح البخاري ١٣/ ٤٩٦ (كتاب التوحيد باب ٢٢)، ونزهة الأعين النواظر ١٥٤. والأسلم عدم الخوض في التفسير والاقتصار على لفظ الكتاب والسنَّة، فإن ألفاظها لها حرمتها ومعانيها واضحة.

وإذا كانت صلة استوى (إلى): فإن معناها هو العمد والقصد والارتفاع، ينظر تفسير غريب القرآن ٤٥، ومعاني القرآن وإعرابه ١/ ٧٤.

وإذا كانت صلة استوى (الواو) أو (مع) فإن معناها: المساواة. ينظر: تهذيب اللغة (س و ي) ١٣/ ١٢٥، ونزهة الأعين النواظر ١٢٥.

وإذا كانت مطلقة فإن معناها: الاعتدال والاستقامة أو ما يؤول عليها. ينظر: معاني القرآن (الفراء) ١/ ٢٥، ولسان العرب: (سوى) ٣/ ٢١٦٣.

(١) ينظر: الرسالة التدمرية ١٤، ٣٤.

(٢) الرسالة التدمرية ٣٤.

(٣) ذكر ابن تيميَّة اثني عشر وجهًا في إبطال تأويل استوى بمعنى استولى، وسأذكر أهم تلك الوجوه، ينظر: مجموعة الفتاوى ٥/ ٩٢.

الجهمية والمعتزلة كما ذكر ذلك أبو الحسن الأشعري في كتابيه (المقالات)[1] و (الإبانة)[2].

(ب) لو كان استوى بمعنى استولى، لجاز مع إضافته إلى العرش أن يقال: استوى على الماء واستوى على الأرض، ولكن لما اتفق المسلمون على أنه يقال: استوى على العرش، ولا يقال: استوى على هذه الأشياء، مع أنه يقال: استولى على العرش والأشياء، علم أن معنى (استوى) خاص بالعرش، ليس عامًّا في كل الأشياء.

(ج) إنه لم يثبت أن لفظ استوى في اللغة بمعنى: استولى، إذ الذين قالوا ذلك عمدتهم البيت المشهور:

قـد اسـتـوى بشـر علـى العـراق ... مـن غيـر سيـف ودم مهـراق

ولم يثبت نقل صحيح أنه شعر عربـي فصيح، وكان غير واحد من أئمة اللغة أنكروه، وقالوا: إنه بيت مصنوع لا يعرف في اللغة، وقد علم أنه لو احتج بحديث رسول الله ﷺ لاحتاج إلى صحته، فكيف ببيت من الشعر لا يعرف إسناده وقد طعن فيه أئمة اللغة؟

وقد ذكر أن الخليل سئل: هل وجدت في اللغة استوى بمعنى استولى؟ فقال: هذا ما لا تعرفه العرب، ولا هو جائز في لغتها[3].

(د) إنه روي عن جماعة من أهل اللغة أنهم قالوا: لا يجوز استوى بمعنى استولى إلاَّ في حق من كان عاجزًا، ثم ظهر، والله سبحانه لا يعجزه شيء.

وأيضًا فأهل اللغة قالوا: لا يكون استوى بمعنى: استولى، إلاَّ فيما كان منازعًا مغالبًا، فإذا غلب أحدهما صاحبه قيل: استولى، والله لم ينازعه أحد في العرش[4].

---

(١) ١/٢١٨.

(٢) ٣٦، ٣٧.

(٣) ينظر: مجموعة الفتاوى ٥/٩٣

(٤) ينسب هذ القول لابن الأعرابي: فقد جاء إليه رجل فقال: يا أبا عبد الله ما معنى قوله: =

كلمة جامعة:

إلى من يريد السلامة في باب الصفات أقول:

١ ــ على المسلم أن يتجنب التعصب، ويتأمل مليًّا في كتاب ربه، وسنَّة نبيه، وليبن عقيدته على منهاج الله وسنَّة رسوله، وليستضيء دائمًا بأقوال أصحاب رسول الله ﷺ فإنهم أبر الناس قلبًا وأوفرهم عقولاً.

٢ ــ إن الله موصوف بصفات الكمال، فيوصف بما وصف به نفسه، أما إثبات الصورة والجارحة فمستحيل لمخالفته لنصوص التنزيل، وأما البحث عن الكيفية فمتشابه وصفه، فيجب التسليم من غير اشتغال بالتأويل.

٣ ــ إن الصفات معلومة بأصلها متشابهة بوصفها، فلا يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف.

٤ ــ إن كل آية وردت في القرآن تتحدث عن الذات الإلـٰهية وصفاتها كان هدفها إثبات وجود الرب وصفاته، وليس إثبات كيفه ولا كيف صفاته، لذا لم نجد آية واحدة تتحدث عن كيفية هذه الذات وصفاتها، أما لنا في طريقة القرآن من معتبر؟

٥ ــ من مقولات السلامة الشائعة قول المثبتين للصفات: نحن لا نتأول حتى لا نخطىء، وبيان هذا القول: إنهم التزموا بالألفاظ التي ذكرها الشارع، أما المتأول فإنه وإن كان قصده التنزيه فقد وصف الله بما لم يصف به نفسه، وسلب صفته التي وصف بها نفسه فهو مخاطر بتأويله.

٦ ــ إن مثار الجدل إنما هي ألفاظ، وأما المعاني فالكل متفقون على تنزيه الله تعالى عن مشابهة خلقه إلاَّ ما نسب إلى المشبهة الذين بالغوا في الإثبات، فإذا كان

= ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾؟ قال: إنه مستو على عرشه كما أخبر، فقال الرجل: إنما معنى استوى: استولى، فقال له ابن الأعرابي: ما يدريك؟ العرب لا تقول: استولى على العرش فلان، حتى يكون له مضاد فأيهما غلب قيل له: استولى عليه، والله تعالى لا مضاد له فهو مستو على عرشه كما أخبر، ينظر: البحر المحيط ٣٠٨/٤، وفتح الباري ١٣/ ٥٠٠.

الأمر عائدًا إلى اللفظ، فلماذا نحرفه، ونؤوله؟ أفنترك كلام ربنا في ذاته لنتعلق بأقوال البشر في الله؟ والبشر أعجز من أن يدركوا حقائق أنفسهم فكيف بحديثهم عن الله؟

٧ ــ فليعلم كل من عدل عن لفظ القرآن والسنَّة إلى ألفاظ اخترعها، أنهم ما قدموا لإسلامهم إلاَّ مزيدًا من التفرق والاختلاف.

٨ ــ على كل مسلم أن يقف متأملاً مطبقًا عند قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُو مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴿١٠﴾﴾ [الحشر].

وهذا واجب الخلف تجاه سلفهم، وليس من صفات المؤمن أن يكون طعانًا لعانًا...






الفصل الخامس

المنهج النحوي عند ابن تيميّة

ويتضمن ستة مباحث:

المبحث الأول: من شواهد العربية.

المبحث الثاني: عدم تعصبه لمذهب معين.

المبحث الثالث: نقده لآراء من سبقه.

المبحث الرابع: حمله النصوص على ظاهرها الذي يوافق المعنى وبعده عن التكلف في التوجيه.

المبحث الخامس: اعتماده على المعنى في التوجيه النحوي.

المبحث السادس: ميله إلى البحث عن أسرار العربية في التعبير.



المنهج النحوي عند ابن تيميَّة

لم يكن ابن تيميَّة نحويًّا متخصصًا، لأن النحو عنده لم يكن غاية يطمح إليها ويقف عندها، ولكنه كان وسيلة يجب إتقانها، ولكن أية وسيلة؟

إنه وسيلة لفهم كتاب الله تعالى[1]، فالفقيه بلا لغة ونحو، كالداخل غمار الحرب بلا سلاح، فهذا لا شك في هلاكه.

لقد أتقن ابن تيميَّة هذه الوسيلة أيما إتقان، أصولاً وفروعًا كما يحدثنا عنه تلميذه الذهبي، إذ يقول: «برع في تفسير القرآن، وغاص في دقيق معانيه بطبع سيال، وخاطر إلى مواقع الإشكال ميال، واستنبط منه أشياء لم يسبق إليها. . . ، وأتقن العربية أصولاً وفروعًا وتعليلاً واختلافًا. . . »[2].

ولقد جاءت أهمية العربية عمومًا، والنحو خصوصًا عند ابن تيميَّة من ارتباطهما بالقرآن الكريم، فنحن إنما نحافظ على هذه اللغة الشريفة، ونعهد بالمحافظة عليها إلى من جاء بعدنا، لكونها لغة القرآن الكريم والسنَّة النبوية، والنحو إنما نشأ لأجل المحافظة على هذه اللغة الشريفة، يقول ابن تيميَّة في بيان علم النحو، وأهميته: «وإنما هو علم مستنبط، وهو وسيلة في حفظ قوانين اللسان، الذي نزل به القرآن»[3].

---

(١) ينظر: منهاج السنَّة النبوية ٨/ ٢٠٥.

(٢) الأصول الفكرية ٣٦.

(٣) منهاج السنَّة النبوية ٧/ ٥٢٩.

ويقول في سبب نشأته في زمن الخليفة الرابع الإمام علي رضي الله عنه: «ولم يكن في زمن الخلفاء الثلاثة لحن، فلم يحتج إليه، فلما سكن علي الكوفة، وبها الأنباط، روي[1] أنه قال لأبي الأسود الدؤلي: الكلام: اسم، وفعل، وحرف، وقال: انح هذا النحو، ففعل هذا للحاجة... ثم بعد ذلك بسط النحو نحاة الكوفة والبصرة»[2].

والصفحات القابلة بيان لجهود ابن تيميَّة النحوية، نبدأها أولاً ببيان السمات العامة التي تميز بها والتي تمثل منهجه العام في المباحث النحوية التي تناولها، وهذه السمات إنما هي استنباط مما كتبه ابن تيميَّة مفرقًا في مؤلفاته المختلفة.



(١) يلاحظ إن ابن تيميَّة قد ساق خبر نسبة نشأة النحو إلى الإمام علي رضي الله عنه بصيغة (روي)، وهي صيغة تدل على التضعيف كما يقول علماء الحديث، وتصدير ابن تيميَّة لهذه الرواية بهذه الصيغة، فيها تنبيه على أن المسألة ليست محل اتفاق، وإنما تنازع الناس فيها.
وهذه المسألة ـ نسبة نشأة النحو ـ كما تنازع فيها القدماء، تنازع فيها المحدثون، ولكن الجميع مع نزاعهم في تحديد الواضع الأول متفقون على أن سبب وضع النحو إنما هو اللحن وفساد اللسان الذي وصل إلى نصوص القرآن الكريم، فخوفًا على لغة القرآن وجد هذا العلم الذي يحفظ قوانين لسان العرب الذي نزل به القرآن الكريم.
ينظر في هذه المسألة: مراتب النحويين ٦٠، أخبار النحويين البصريين ١٧، وأمالي الزجاجي ٢٣٨، وطبقات النحويين واللغويين ٢، وفي أصول النحو ٨، ونشأة النحو ١٦، والحلقة المفقودة في تأريخ النحو العربي ٧، ومن تأريخ النحو ٢٦، وفي أصول اللغة والنحو ٩٥.

(٢) منهاج السنَّة النبوية ٧/ ٥٢٩.

المبحث الأول

من شواهد العربية

النحو: إنما هو انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره[1]، فأساسه ومادته التي يبنى عليها إنما هو كلام العرب، وقواعد النحو إنما استنبطها العلماء من استقراء كلام العرب، لذا قال ابن تيميَّة في بيان النحو: «إنما هو علم مستنبط»[2].

وكلام العرب إنما وضع بين يدي من يستقريه من علماء العربية عن طريق السماع عن العرب، ومن هنا كان ابن تيميَّة وهو عالم الشريعة المجتهد، الذي يتعامل بصورة مباشرة مع نصوص الكتاب والسنَّة الجارية على لسان العرب، لاستنباط الأحكام الشرعية، شديد التمسك بما روي عن العرب[3]، لأنهم أهل هذه اللغة وهم بلغتهم أعرف، فالتمسك بما روي عنهم يمثل المعين الأمثل على فهم الكتاب والسنَّة، وذلك يستلزم دقة الأحكام الشرعية المستنبطة على أساسها.

---

(١) ينظر: الخصائص ١/ ٣٤، والاقتراح ٢٢.

(٢) منهاج السنَّة النبوية ٧/ ٥٢٩، وينظر: الاقتراح ٢٣، وشرح الأشموني ١/ ١٥.

(٣) ينظر: تأكيده على لغة العرب في: الاختيارات العلمية ٤٨، وإقامة الدليل ٢٠٨، ومجموعة الفتاوى ٣/ ٧٤، و٥/ ٨٣، و٦/ ٦٠، و١٠/ ١٣٤، و١٢/ ٦١، و١٣/ ١٥٦، و١٦/ ٢٢٣، و١٨/ ١٤٩، و٢١/ ٧٩، و٢٥/ ٨٧، و٣١/ ٨٩، ٩٠، ومنهاج السنَّة النبوية ٤/ ١٧٤ ـ ١٧٥.

والنصوص المأثورة التي تمثل الكلام العربي والتي تتسم بالنقاء اللغوي أرقاها وأفصحها[١]: القرآن الكريم وقراءاته، والحديث النبوي الشريف. وفيما يأتي بيان لموقف ابن تيميّة من الاستدلال بهما.

القرآن الكريم وقراءاته

لم يكن هناك اختلاف بين النحاة في الاحتجاج بالقرآن الكريم، وإنما كان الاختلاف في قراءاته[٢].

وموقف النحاة من القراءات القرآنية كان متفاوتًا، فالبصريون منهم «لم يكونوا يعتبرون من القراءات حجة إلاّ ما كان موافقًا لقواعدهم وأقيستهم وأصولهم المقررة فإن خالفتها ردوها»[٣].

أما الكوفيون فإن القراءات مصدر مهم من مصادرهم النحوية[٤]، فهم «يأخذون بالقراءات السبع وبغيرها من القراءات، يحتجون بها فيما له نظير من العربية، ويجيزون ما ورد فيها مما خالف الوارد عن العرب، ويقيسون عليها، فيجعلونها أصلاً من أصولهم التي يبنون عليها القواعد والأحكام، وهم إذا رجحوا القراءات التي يجتمع عليها القراء لا يرفضون غيرها، ولا يغلطونها»[٥].

أما موقف ابن تيميّة من القرآن الكريم فهو شبيه بموقف عامة النحويين، ولكنه يتميز بكثرة استدلالاته بآيات القرآن الكريم، فلا يكاد القارىء يجد مبحثًا لغويًّا إلاّ وآي الكتاب جزء كبير منه. كيف لا، والقرآن أبلغ كتاب نزل وأفصح نص وصل؟

---

(١) الاقتراح ٣٦.

(٢) ينظر: الشاهد وأصول النحو ٢٩، والكوفيون والقراءات ١٤.

(٣) الشاهد وأصول النحو ٤٧، وينظر: ابن جني النحوي ١٢٥.

(٤) ينظر: مدرسة الكوفة ومنهجها في اللغة والنحو ٣٤١.

(٥) الشاهد وأصول النحو ٤٧، وينظر: والكوفيون والقراءات ٣٧.

وهذا النهج سيبدو جليًا واضحًا في قابل الصفحات، ومن تلك الاستدلالات على سبيل التمثيل:

١ ـ جواز مجيء مصدر الفعل إذا كان على وزن (تفعل) على (تفعيل):

قياس مصدر الفعل إذا كان على وزن (تَفَعَّل): (تَفَعُّلاً)، نحو: تعلم: تعلمًا، وتكرم: تكرمًا، وقياس مصدر الفعل إذا كان على وزن (فَعَّل): (تَفْعِيل)، نحو كلم: تكليمًا، وقدس تقديسًا[١].

وقد جوز ابن تيميَّة أن يجيء (التفعيل) على غير (فعَّل)، «فإن (التفعيل) يجري على غير (فعَّل)، كقوله تعالى: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا ۝٨﴾ [المزمل]، فيجوز أن يقال: تأوَّل الكلام إلى هذا المعنى تأويلاً، ... وأولت الكلام تأويلاً»[٢].

٢ ـ جواز إعمال (ما):

أهل الحجاز أعلموا (ما) لمشابهتها (ليس)، وقد أهملها بنو تميم وهو القياس[٣]، وبلغة الحجاز جاء القرآن، يقول ابن تيميَّة: «ويقولون ـ أي النحاة ـ: كان القياس في (ما) أنها لا تعمل؛ لأنها تدخل على الجمل الاسمية والفعلية، ولكن أهل الحجاز أعملوها لمشابهتها لليس، وبلغتهم جاء القرآن في قوله: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾ [يوسف: ٣١]، ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ﴾ [المجادلة: ٢]»[٤].

---

(١) ينظر: أوضح المسالك ٢/ ٢٦٢، وشرح ابن عقيل ٣/ ١٢٨، ١٣٠.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٣/ ١٥٦ ـ ١٥٧، وهذا المثال وإن كان صرفيًا إلَّا أنه وضع في ميدان النحو؛ لأن كثيرًا من العلماء، قد جعلوا المادة الصرفية في ضمن مادة النحو.

(٣) ينظر: المقتضب ٤/ ١٨٨، وأسرار العربية ١٤٣، وشرح المفصل ١/ ١٠٨، والأحرف النافية ٣.

(٤) مجموعة الفتاوى ١٢/ ٦٣، وينظر: ١٨/ ١٤٩.

٣ ـ الاستغناء بجواب القسم إذا اجتمع في الكلام شرط وقسم وقدم القسم[١]:

يقول ابن تيميَّة: «والكلام إذا اجتمع فيه شرط وقسم، وقدم القسم سد جواب القسم مسد جواب الشرط والقسم، كقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِن قُوتِلُوا لَا يَنصُرُونَهُمْ وَلَئِن نَّصَرُوهُمْ لَيُوَلُّنَّ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ ﴿١٢﴾﴾ [الحشر]، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمِنْهُم مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِن فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [التوبة]، وقوله: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا﴾ [الأنعام: ١٠٩]. . .»[٢]، ويستمر ابن تيميَّة في إيراد الآيات الدالة على هذه القاعدة ويذكر سوى ما تقدم اثنتي عشرة آية، كلها قد اجتمع فيه القسم والشرط، والقسم مقدم فحصل الاستغناء بجوابه عن جواب الشرط.

أما موقف ابن تيميَّة من القراءات القرآنية فهو موقف القبول بالقراءات، فلن تجد له لفظًا يصف فيه قراءة بالخطأ أو القبح أو الشذوذ؛ لأنها تخالف قاعدة نحوية[٣]، على كثرة تناوله القراءات القرآنية؛ بل كثيرًا ما يعقب بعد ذكر القراءات الواردة في الآية أنها كلها حق، ثم يشرع في بيان معناها وتوجيهها، وهو كثيرًا ما يصرح بأن القراءتين كالآيتين يجب المصير إليهما في إثبات الأحكام لفظًا ومعنىً[٤].

ومن كلماته الجامعة التي تبين تمسكه بالقراءات القرآنية قوله: «فهذه القراءات، التي يتغاير فيها المعنى، كلها حق، وكل قراءة منها مع القراءة الأخرى

---

(١) ينظر في هذه المسألة: شرح ابن الناظم ٧٠٧، وأوضح المسالك ٣/ ١٩٧، وشرح ابن عقيل ٤/ ٤٤، وشرح التصريح ٢/ ٢٥٣.

(٢) دقائق التفسير ٢/ ٣٣٤.

(٣) ينظر: المذهب السلفي في النحو واللغة ١٥٦.

(٤) ينظر: الاختيارات العلمية ٨، والتفسير الكبير ٤/ ٢٨٦، ومجموعة الفتاوى ١٢/ ١٣٧، و ١٣/ ٣٧، ١٣٢، و ١٤/ ١١٤، و ١٦/ ١٨٢، و ١٧/ ٢٠٧، و ٢١/ ٧٧.

بمنزلة الآية مع الآية، يجب الإيمان بها كلها، واتباع ما تضمنته من المعنى علمًا وعملاً، لا يجوز ترك موجب إحداهما لأجل الأخرى ظنًّا أن ذلك تعارض»[1].

ومن القراءات التي رفضها قسم من النحاة[2]: قراءة حمزة[3] من السبعة: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامِ﴾ [النساء: ١]، بخفض (الأرحام) عطفًا على الضمير المجرور، لخروجها عن القاعدة النحوية التي قرروها، والتي تقضي: بأنه لا يجوز العطف على الضمير المجرور إلاَّ بإعادة الجار[4].

وهذه القراءة جائزة عند ابن تيميَّة، على أن (الأرحام) معطوفة على (الهاء) في (به)، والباء هي باء السببية، أي: بسبب الرحم[5].

إذًا فالحكم النحوي الذي تضمنته هذه القراءة جائز عند ابن تيميَّة، وإن خالف الكثير الشائع، ومما يؤكد ذلك قوله في موضع آخر: إن العطف على الضمير المجرور وإن كان قليلاً فهو جائز في أصح قولي النحاة[6].

وموقف ابن تيميَّة والسابقين له من النحاة ممن اطمأن إلى القراءات هو المرتضى؛ لأن قواعد النحو تجري وراء الفصيح لا أمامه، فالمنهجي من النحاة من اتخذ القرآن بقراءته منبع استشهاده، وإن من ارتقى قمة الحق منهم هو القائل: هكذا قال القرآن[7]!.

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٣/ ٢١١، وينظر: التفسير الكبير ٢/ ٢٦٢، ودقائق التفسير ١/ ٦٩.

(٢) منهم: المبرد والزجاج، ينظر: الكامل ٢/ ٥٤، ومعاني القرآن وإعرابه ٢/ ٢.

(٣) حمزة بن حبيب الزيات قارىء الكوفة (ت ١٥٦هـ). ينظر: معرفة القراء ٩٣، وغاية النهاية ١/ ٢٦١.

(٤) ينظر: الكشف عن وجوه القراءات السبع ١/ ٣٧٥، والإنصاف ٢/ ٤٦٣، والتبيان في إعراب القرآن ١/ ٣٢٧، وشرح الرضي على الكافية ١/ ٣١٩، والبحر المحيط ٣/ ١٥٧.

(٥) ينظر: مجموعة الفتاوى ١/ ٢٣٥.

(٦) ينظر: منهاج السنة النبوية ٧/ ٢٠٢، تفصيل ذلك ص ٣٦٨ من البحث.

(٧) ينظر: في أصول النحو ٢٦، والكوفيون والقراءات ١٣.

الحديث النبوي

إن الحديث النبوي الشريف، الذي كان المصدر الثاني في إثبات الأحكام الشرعية بعد القرآن، بقي كذلك المصدر الثاني في إثبات الأحكام اللغوية والنحوية، فهو أفصح كلام بعد كلام الله تعالى.

وهو وإن جُوِّزت فيه الرواية بالمعنى ــ عند بعض أهل العلم ــ فإن هذا التجوز لم يحل دون ارتقائه منصة الفصاحة بعد القرآن.

لقد ظهرت دعوى (منع الاحتجاج بالحديث)، عندما أكثر ابن مالك[1] من الاستشهاد بالحديث النبوي، لا سيما في (التسهيل).

وقد حمل لواءها وفصل أسبابها أبو حيان الأندلسي في كتابه: (التذييل والتكميل في شرح التسهيل)، وشنَّع على ابن مالك في استدلاله بالحديث؛ لأنه الرجل الوحيد في نظر أبي حيان الذي استدل به؛ فالنحاة الأوائل وتابعهم نحاة الأقاليم لم يحتجوا بالحديث كما يقول أبو حيان[2]؟

وما ارتكز عليه أبو حيان غير سديد، فالأوائل لم يغفلوا الاحتجاج بالحديث النبوي جملةً، والمتأخرون من نحاة الأقاليم، كنحاة بغداد والأندلس، لم يجاروا الأقدمين في عدم الاحتجاج بالحديث، كما أن أبا حيان نفسه قد احتج بالحديث[3].

وخلاصة القول في هذا الأصل: أن أوائل النحاة قد احتجوا به على قلة، وأن من جاء بعدهم على اختلاف أمصارهم تابعوهم في الاحتجاج به على قلة أيضًا، وأن

---

(١) محمد بن عبد الله جمال الدين الأندلسي، إمام النحاة وحافظ اللغة (ت ٦٧٢هـ).
ينظر: بغية الوعاة ١/ ١٣٠، والإعلام ٦/ ٢٣٣.

(٢) ينظر: الحديث النبوي الشريف ٣٧٩، وموقف النحاة من الاحتجاج بالحديث ٢٣٩.

(٣) ينظر: في أصول النحو ٤٩، وأبو حيان النحوي ٤٣٦، والحديث النبوي الشريف ٣٣٦، ٤٢٢، وموقف النحاة من الاحتجاج بالحديث ٤٢، ٣١٧.

نحاة الأندلس قد توسعوا في الاحتجاج به، واعتمدوا عليه في وضع قواعد جديدة[1].

إذًا فليس لدعوى (منع الاحتجاج بالحديث) منطلق علمي، وهي دعوى عارضتها حقائق الواقع النحوي المسطورة في كتب الأقدمين.

وابن تيميَّة كان كغيره من السابقين ممن احتج بالحديث النبوي على قلة، ومن احتجاجه:

١ ـ كون جواب (لو) ماضيًا:

ذكر النحاة أن جواب (لو) لا يكون إلاَّ ماضيًا مثبتًا أو منفيًّا بـ (ما)، أو مضارعًا مجزومًا بـ (لم)، والأكثر في الماضي المثبت اقترانه بـ (اللام)[2].

لذلك أنكر ابن تيميَّة أن يكون قوله تعالى: ﴿ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ﴿٦﴾ ﴾ [التكاثر]، جواب (لو) في قوله تعالى: ﴿ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ﴿٥﴾ ﴾ [التكاثر]، وإنما هو جواب قسم محذوف لكون مستقبلاً مؤكدًا، وجواب (لو) إنما يكون ماضيًا، فيقال في الآية ـ لو كان جوابًا لـ (لو) ـ : (لرأيتم الجحيم)، واستدل على كون جواب (لو) ماضيًا بقوله ﷺ: «لو تكونون على الحال التي تكونون عندي، لصافحتم الملائكة في طرقكم وعلى فرشكم»[3].

٢ ـ التوكيد اللفظي:

(أ) لقد ذكر النحاة أن الأجود في التوكيد اللفظي في الجمل المؤكدة،

---

(١) ينظر: موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث النبوي ٤٢٣.

(٢) ينظر: شرح المفصل ٩/ ١١، ورصف المباني ٢٨٩، والجنى الداني ٢٩٤، ومغني اللبيب ١/ ٢٧١.

(٣) صحيح مسلم ١٧/ ٧١ (كتاب التوبة ١٢)، وسنن الترمذي ٤/ ٧٦ (أبواب صفة القيامة ٢٦٣٣)، وينظر: دقائق التفسير ٦/ ٣٠٦، ومجموعة الفتاوى ١٦/ ٢٨٥.

الفصل بين الجملتين بـ (ثم)[1]، ويتراءى لنا هذا في الحديث النبوي الذي بنى عليه ابن تيميَّة هذا الأصل: إذا يقول: «هذا الكلام الذي ذكره بإعادة اللفظ، وإن كان كلام العرب وغير العرب، فإن جميع الأمم يؤكدون إما في الطلب، وإما في الخبر، بتكرار الكلام، ومنه قول النبـي ﷺ: (والله لأغزون قريشًا، ثم والله لأغزون قريشًا، ثم والله لأغزون قريشًا، ثم قال: إن شاء الله، ثم لم يغزهم)[2]»[3].

(ب) ومن أمثلة التوكيد أيضًا: توكيد الفعل لفظيًّا بإعادة لفظه، في قوله ﷺ: «لحذيفة: قُد، قد، ولعمار: سق، سق»[4].

❑ ❑ ❑

---

(١) ينظر: همع الهوامع ٢/ ١٢٥، والمذهب السلفي في النحو واللغة ١٦٤.

(٢) سنن أبـي داود ٣/ ٢٣١ (كتاب الأيمان والنذور ٣٢٨٥).

(٣) مجموعة الفتاوى ١٦/ ٢٩٦.

(٤) روي أنه في غزوة تبوك كان يقود به حذيفة، ويسوق به عمار، فخرج بضعة عشر رجلاً حتى صعدوا العقبة ركبانًا متلثمين، وكانوا أرادوا الفتك برسول الله ﷺ، فقال: لحذيفة... مسند الإمام أحمد ٥/ ٤٥٣، ومجمع الزوائد ١/ ١١٠، وينظر: مجموعة الفتاوى ١٦/ ٢٩٦. وهناك أمثلة أخرى للاستدلال بالحديث، ينظر: مجموعة الفتاوى ٩/ ٣٦، و ١٢/ ٦٠، ومنهاج السنَّة النبوية ٧/ ٢٠٢.

المبحث الثاني
عدم تعصبه لمذهب معين

وهذا المبحث يمكن إيضاحه من خلال النظر في موقف ابن تيميَّة من الخلاف النحوي.

من مسائل الخلاف:

لم يكن ابن تيميَّة فيما عرض له من مسائل الخلاف النحوي متعصبًا لمذهب نحوي، يدافع عنه وينتصر له في كل ما ذكره، وإنما كان له اختيار في مناصرة الرأي الذي يعضده الدليل، فتارة يؤيد ما ذهب إليه نحاة الكوفة، وأخرى يؤيد ما ذهب إليه نحاة البصرة، ولإيضاح هذا المنهج نعرض لقسم من المسائل الخلافية التي ذكرها:

المسألة الأولى: العامل في باب التنازع

التنازع، كما يقول النحاة: عبارة عن توجه عاملين إلى معمول واحد، نحو: ضربت وأهنت زيدًا، فكلا العالمين يطلب (زيدًا) بالمفعولية، ولا خلاف بين البصريين والكوفيين في جواز إعمال أي من العاملين، ولكن اختلفوا في الأَولى منهما، فالبصريون قالوا: الثاني أولى بالعمل لقربه منه، والكوفيون قالوا: الأول أولى بالعمل لتقدمه، وأجاز الفراء أن يعمل فيه العاملان، إن استويا في طلب المرفوع نحو: قام وقعد زيد[1].

---

(١) ينظر: الإنصاف ١/ ٨٣، وشرح المفصل ١/ ٧٧، وشرح الرضي على الكافية ١/ ٧٩، وشرح الأشموني ٢/ ٩٧، وشرح التصريح على التوضيح ١/ ٣١٩، ومعاني النحو ٢/ ٥٦٦.

رأي ابن تيميّة:

نسب ابن تيميّة إلى الكوفيين القول بأن المعمول الواحد يجوز أن يعمل فيه كلا العاملين، فقال: «يجوز أن يعمل فيه كلا العاملين على مذهب الكوفيين في أن المعمول الواحد يعمل فيه عاملان، كما قالوا في قوله: ﴿هَآؤُمُ ٱقْرَءُواْ كِتَٰبِيَهْ ۝١٩﴾ [الحاقة]، و ﴿ءَاتُونِىٓ أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا ۝٩٦﴾ [الكهف]، و ﴿عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ ۝١٧﴾ [ق]، ونحو ذلك.

وسيبويه وأصحابه يجعلون لكل عامل معمولاً، ويقولون: حذف معمول أحدهما لدلالة الآخر عليه، وقول الكوفيين أرجح»[(١)].

وقال في موضع آخر: «والنحويون لهم فيما إذا لم يختلف العامل كقولك: أكرمت وأعطيت زيدًا، قولان:

أحدهما: وهو قول سيبويه وأصحابه: أن العامل في الاسم هو أحدهما، وأن الآخر حذف معموله؛ لأنه لا يرى اجتماع عاملين على معمول واحد.

والثاني: قول الفراء وغيره من الكوفيين: أن الفعلين عملا في هذا الاسم، وهو يرى أن العاملين يعملان في المعمول الواحد، وعلى هذا اختلافهم في نحو قوله: ﴿عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ ۝١٧﴾ [ق]، وأمثاله... وإن سلكت طريقة الكوفيين على هذا: كان أبلغ وأحسن»[(٢)].

تحقيق:

إن النصوص التي نقلتها عن ابن تيميّة في هذه المسألة تحتاج إلى تحقيق وتمييز، فأقول معقبًا:

١ ـ إن نسبة القول بجواز أن يعمل كلا العاملين في المعمول الواحد في باب

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٤/ ١٠٥، وينظر: التفسير الكبير ٣/ ١٤٥، ودقائق التفسير ٢/ ٢٨٩.

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم ٢٢ ـ ٢٣.

التنازع إلى الكوفيين غير دقيقة، وإنما المعروف عنهم كما هو مذهب البصريين أنهم يجيزون أن يعمل فيه أحد العاملين، لا كلاهما معًا، واختاروا أن الأول أولى بالعمل لتقدمه.

قال ابن هشام[1]: «إذا تنازع العاملان جاز إعمال أيهما شئت باتفاق، واختار الكوفيون الأول لسبقه، والبصريون الأخير لقربه»[2].

٢ ــ إن إدخاله قوله تعالى: ﴿عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ ﴿١٧﴾﴾ [ق] في النص الأول، قد يشير إلى أنها كالآيتين السابقتين وإنها من باب التنازع، وليس الأمر كما يوهم ظاهر النص، فهي ليست من باب التنازع الذي يذكره النحاة، ولعل في نصه الثاني وهو قوله: (وعلى هذا اختلافهم في نحو. . .) ما يشير إلى أنها ليست من باب التنازع، ولكنها تلتقي معه في كون اللفظ الواحد يكون مطلوبًا من جهتين.

وأراء النحاة في هذه المسألة شبيهة بآرائهم في باب التنازع، وهذا هو السبب الذي جعل ابن تيميّة يذكرها مع أمثلة التنازع، فمذهب سيبويه: أن قعيدًا محذوف من أول الكلام لدلالة الثاني عليه، وهذا شبيه برأيه في باب التنازع أن العامل الثاني وأن معمول الفعل الأول إن لم يكن عمدة فهو محذوف[3]، قال ابن عقيل[4]: «إنك إذا أهملت الأول لم تأت معه بضمير غير مرفوع وهو المنصوب والمجرور. . . بل يلزم الحذف»[5]، وهذا هو مذهب سيبويه والبصريين[6].

---

(١) عبد الله بن يوسف جمال الدين النحوي، (ت ٧٦١هـ).
ينظر: الدرر الكامنة ٢/ ٤١٥، وبغية الوعاة ٢/ ٦٨.

(٢) أوضح المسالك ٢/ ٢٧، وينظر: شرح شذور الذهب ٤٢٣، ومعاني النحو ٢/ ٥٦٧.

(٣) ينظر: الكتاب ١/ ٣٨، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ٢٨٣.

(٤) عبد الله بن عبد الرحمن أبو الوفاء ابن عقيل نحوي الديار المصرية (ت ٧٦٩هـ).
ينظر: الدرر الكامنة ٢/ ٣٧٢، وبغية الوعاة ٢/ ٤٧.

(٥) شرح ابن عقيل ٢/ ١٦٦.

(٦) ينظر: الكتاب ١/ ٣٩، وأوضح المسالك ٢/ ٢٨.

ومذهب الفراء: أن قعيدًا الذي في التلاوة اكتفى به عن صاحبه، فلا حذف في الكلام، وهو شبيه برأيه في باب التنازع، أن المرفوع عمل فيه العاملان، وليس في الكلام حذف[1].

٣ ـ إن قوله: (قول سيبويه وأصحابه: إن العامل في الاسم هو أحدهما)، يحتاج إلى دقة أكثر، لأن سيبويه وأصحابه وإن جوزوا أن يعمل فيه كلا العاملين، إلاَّ أنهم قد اختاروا أن الثاني هو العامل[2].

٤ ـ إن قوله: (قول الفراء وغيره من الكوفيين: إن الفعلين عملا في هذا الاسم) فيه:

(أ) قد مضى قريبًا أن الكوفيين يرون إعمال أحدهما لا كليهما.

(ب) إن الذي نقله النحاة عن الفراء، إنما كان في المرفوع إذا طلبه عاملان، لا في المنصوب، قال ابن يعيش[3]: «على أن الفراء قد ذهب إلى أنك إذا قلت: قام وقعد زيد فكلا الفعلين عامل في زيد»[4].

وذكر الرضي أن النقل الصحيح عن الفراء «إنَّ الثاني إن طلب أيضًا للفاعلية، نحو: ضرب وأكرم زيد، جاز أن تعمل العاملين في المتنازع، فيكون الاسم الواحد فاعلاً للفعلين»[5].

وقال ابن هشام: «والفراء يقول: إن استوى العاملان في طلب المرفوع فالعمل لهما، نحو: قام وقعد أخواك»[6].

---

(١) ينظر: معاني القرآن ٣/ ٧٧، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ٢٨٤، وشرح ابن عقيل ٢/ ١٦٢.

(٢) ينظر: الكتاب ١/ ٣٩، وشرح المفصل ١/ ٧٨، ومعاني النحو ٢/ ٥٦٨.

(٣) يعيش بن علي أبو البقاء المشهور بابن يعيش من مشاهير النحاة (ت ٦٤٣هـ). ينظر: إنباه الرواة ٤/ ٣٩، وبغية الوعاة ٢/ ٣٥١.

(٤) شرح المفصل ١/ ٧٧.

(٥) شرح الرضي على الكافية ١/ ٧٩.

(٦) أوضح المسالك ٢/ ٢٩. وينظر: شرح الأشموني ٢/ ١٠٣، ومعاني النحو ٢/ ٥٦٨.

٥ ــ هل أن الفراء جوز أن يعمل العاملان في المنصوب كما هو الحال في المرفوع، مثلما نقل عنه ابن تيميَّة؟

إن مؤدى رأي الفراء: أن الفعلين المتقدمين إذا كان اقتضاؤهما واحدًا كان الاسم بعدهما لهما[١]، كأن يقتضيا الرفع كما نقل عنه النحاة، أو يقتضيا النصب كما نسبه إليه ابن تيمية. كما أنه ليس في كلام الفراء ما يعارض هذا المقتضي، بل فيه ما يصلح أن يكون سندًا له. قال الفراء: «قوله تعالى: ﴿ءَاتُونِىٓ أُفۡرِغۡ عَلَيۡهِ قِطۡرًا ﴿٩٦﴾﴾ [الكهف]، قرأ حمزة والأعمش؛ قال: أتوني، مقصورة فنصبا القطر بها، وجعلاها من: جيئوني، وآتوني، أعطوني، إذا طولت الألف كان جيدًا: ﴿ءَاتِنَا غَدَآءَنَا﴾: آتوني قطرًا أفرغ عليه»[٢].

ففي هذا النص إشارة إلى أن (قطرًا)، وأن أعمل فيها الفعل الأول صراحة، إلاَّ أنها أغنت عن معمول الفعل الثاني، فإنه لم يقدر فيه المعمول، كما هو الحال عند إعمال الأول على رأي النحاة، قال ابن هشام: «لو أعمل الأول لوجب أن يقال: آتوني أفرغه عليه قطرًا»[٣].

٦ ــ أخيرًا فإن ابن تيميَّة إنما ناصر الرأي الذي نسبه إلى الكوفيين لبعده عن التقدير؛ لأن البصريين يجعلون في الكلام محذوفًا[٤].

وأرى أن ما ذهب إليه الفراء في المرفوع، وما نسبه إليه ابن تيميَّة في المنصوب الذي تنازعه عاملان، من أن كلا العاملين قد عمل في الاسم، هو الراجح، لبعده عن التقدير والتأويل؛ ولأنه الظاهر المفهوم بلا تقدير، وفي ذلك أيضًا بُعد عن منطقة النحو، الذي يوجب أن يكون لكل عامل معمول، فلماذا التقدير؟ ولماذا هذا القانون

---

(١) ينظر: في النحو العربي نقد وتوجيه ١٦٤.

(٢) معاني القرآن ٢/ ١٦٠، أما الآية الثانية: ﴿هَآؤُمُ ٱقۡرَءُواْ كِتَٰبِيَهۡ ﴿١٩﴾﴾ [الحاقة]، فإن الفراء لم يتطرق إليها في معانيه. ينظر: ٣/ ١٨٢.

(٣) شرح شذور الذهب ٤٢٥.

(٤) ينظر: اقتضاء الصراط المستقيم ٢٣، ومجموعة الفتاوى ١٤/ ١٠٥.

المنطقي إذا كان التعبير مفهومًا بلا تقدير؟ بل إن وضع المحذوف الذي يقدرونه لا فائدة فيه البتة سوى استقامة القاعدة المنطقية التي ذكروها.

المسألة الثانية: مجيء التمييز معرفة

ذهب البصريون إلى أن التمييز لا يكون إلاَّ نكرة، وما جاء منه ما ظاهره كونه معرفة فهو مؤول.

أما الكوفيون فقد أجازوا وقوع التمييز معرفة، وحجتهم في ذلك أنه قد جاءت به الشواهد الفصيحة، وإذا صحت الشواهد، وجب المصير إليها وترك معارضتها بالأقيسة[1].

رأي ابن تيميَّة:

ذكر ابن تيميَّة أن في نصب (نفسه) في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة: ١٣٠] قولين:

الأول: رأي الكوفيين كالفراء وغيره، ومن تبعهم، أن هذا منصوب على التمييز، وقد جوزوا أن يكون التمييز معرفة.

الثاني: رأي البصريين، أنه منصوب على أنه مفعول به، لأن التمييز لا يكون إلاَّ نكرة[2].

وقد اختار ابن تيمية رأي الكوفيين، واختياره مبني على أمور:

أولاً: أنه أصح في اللغة؛ لأن (سفه) فعل لازم لا يتعدى[3].

---

(١) ينظر: المقتصد ٢/ ٦٩٢ ـ ٦٩٣، والإنصاف ١/ ٣١٥، والمقرب ١٨٠، وشرح الرضي على الكافية ١/ ٢٢٣، وشرح اللمحة البدرية ٢/ ١٤٨، وهمع الهوامع ١/ ٢٥٢.

(٢) ينظر: التفسير الكبير ٣/ ٤٧٢، و ٧/ ٨٠، ودقائق التفسير ٦/ ٣٣٥، ومجموعة الفتاوى ١٤/ ٢٤٥.

(٣) ينظر: التفسير الكبير ٧/ ٨٠، ودقائق التفسير ٦/ ٣٣٥، ومجموعة الفتاوى ١٤/ ٢٤٥.

ثانيًا: إنه قد وردت به الشواهد الفصيحة، «ومنه قوله: ألم فلان رأسه، ووجع بطنه، ورشد أمره، وكان الأصل: سفهت نفس زيد، ورشد أمره، فلما حول الفعل إلى زيد، انتصب ما بعده على التمييز.

فهذه شواهد عرفها الفراء من كلام العرب، ومثله قوله: غبن فلان رأيه، وبطر عيشه، ومثل هذا قوله: ﴿بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا﴾، أي: بطرت نفس المعيشة»[(1)].

ثالثًا: أنه أصح في المعنى، فإن النفس هي التي سفهت على قول أكثر السلف، «أي إلاَّ من كان سفيهًا، فجعل الفعل له، ونصب النفس على التمييز، كما هو الحال في النكرة، كقوله تعالى: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم: ٤]، وقد عرف الكوفيون هذا وهذا، قال الفراء: نصب النفس على التشبيه بالتفسير، كما يقال: ضقت بالأمر ذرعًا معناه: ضاق ذرعي به»[(2)].

رابعًا: ضعف توجيهات البصريين، وبيانها:

(أ) «فمنهم من قال: جهل نفسه، كما قاله: ابن كيسان، والزجاج، قال: لأن من عبد غير الله فقد جهل نفسه؛ لأنه لم يعلم خالقها.

وهذا الذي قاله ضعيف؛ فإنه إن قيل: إن المعنى صحيح، فهو إنما قال: (سفه)، وسفه فعل لازم، ليس بمتعد، وجهل فعل متعد، وليس في كلام العرب: سفهت كذا البتة، بمعنى: جهلته، بل قالوا: سُفه بالضم سفاهة، أي صار سفيهًا،

---

(١) التفسير الكبير ٧/ ٨٠.

(٢) التفسير الكبير ٧/ ٨٠، ونص الفراء في معانيه: (العرب توقع سفه على (نفسه) وهي معرفة. وكذلك قوله: ﴿بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا﴾، وهي من المعرفة كالنكرة، لأنه مفسر، والمفسر في أكثر الكلام نكرة، كقولك: ضقت به ذرعًا، وقوله: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا﴾، فالفعل للذرع، لأنك تقول: ضاق ذرعي به، فلما جعلت الضيق مسندًا إليك فقلت: ضقت، جاء الذرع مفسرًا، لأن الضيق فيه، كما تقول: هو أوسعكم دارًا، دخلت الدار لتدل على أن السعة فيها لا في الرجل، وكذلك قولهم: قد وجعت بطنك، ووثقت رأيك... إنما الفعل للأمر، فلما أسند الفعل إلى الرجل صلح النصب فيما عاد بذكره على التفسير» ١/ ٧٩.

وسفه ـ بالكسر ـ أي حصل منه سفه، كما قالوا في: فُقه وفقِه»[1].

(ب) «وقال الأخفش ويونس، نصب بإسقاط الخافض، أي سفه في نفسه، وقولهم: بإسقاط الخافض، ليس هو أصلاً فيعتبر به، ولكن قد تنزع حروف الجر في مواضع مسموعة فيتعدى الفعل بنفسه، وإن كان مقيسًا في بعض الصور فـ (سفه) ليس من هذا، لا يقال: سفهت أمر الله، ولا دين الإسلام، بمعنى: جهلته، أي سفهت فيه، وإنما يوصف بالسفه وينصب على التمييز ما خص به مثل نفسه»[2].

وما ذهب إليه ابن تيميَّة في تأييد رأي الكوفيين، هو الذي أراه راجحًا؛ لوفرة الشواهد، أولاً، ولصحة المعنى ثانيًا، ولبعده عن التأويل الذي تكلفه المعارضون، والذي خرجوا به عن بعض أصول العربية ثالثًا.

المسألة الثالثة: إضافة الموصوف إلى الصفة

ذهب الكوفيون إلى جواز إضافة الموصوف إلى صفته، نحو: دار الآخرة، ومسجد الجامع، وحجتهم في ذلك وروده عن العرب.

وذهب البصريون إلى المنع، وقالوا: لا تجوز إضافة الموصوف إلى صفته: لأنهما كالشيء الواحد، والشيء لا يتعرف ولا يتخصص بنفسه، وما ورد من ذلك فهو مؤول[3].

رأي ابن تيميَّة:

ذكر ابن تيميَّة مذهبي النحاة في هذه المسألة قائلاً: «ثم مثل هذا، إذا أضيف فيه الموصوف إلى الصفة، كقوله: ﴿وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ ۝٩﴾ [ق]، وقولهم: صلاة

---

(١) التفسير الكبير ٧/ ٨٠ ـ ٨١. وينظر: معاني القرآن وإعرابه ١/ ١٩٠ ـ ١٩١.

(٢) التفسير الكبير ٧/ ٨١. وينظر: معاني القرآن (الأخفش): ١/ ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

(٣) ينظر: معاني القرآن (للفراء): ١/ ٣٣٠، و ٢/ ٥٥ و ٣/ ٤١، وشرح المفصل ٣/ ١٠، وشرح الرضي على الكافية ١/ ٢٨٧، وهمع الهوامع ٢/ ٤٨، ومعاني النحو ٣/ ١٢٩، والتأويل النحوي ١/ ٦٠، ٥١٩.

الأولى، ودار الآخرة، هو عند كثير من نحاة الكوفة، وغيرهم إضافة الموصوف إلى صفته بلا حذف، وعند كثير من نحاة البصرة أن المضاف إليه محذوف تقديره؛ صلاة الساعة الأولى»[1].

ثم رجح مذهب الكوفيين، فقال: «والأول أصح»[2]، ثم بين أن سبب ترجيحه لرأي نحاة الكوفة أمران[3]:

الأول: إن المحذوف الذي يقدره نحاة البصرة، ليس في اللفظ ما يدل عليه، ولا يخطر بالبال.

الثاني: إن هذا الأسلوب له نظائر كثيرة في القرآن الكريم وكلام العرب.

والذي أراه راجحًا في هذه المسألة، هو ما ذهب إليه نحاة الكوفة وابن تيميَّة، لأمور:

أولاً: يقال للمخالف، ألم يرد هذا الأسلوب عن العرب؟ والجواب بإجماع النحاة كوفيهم وبصريهم: بلى، قد ورد عن العرب قولهم: (صلاة الأولى، ومسجد الجامع، وجانب الغربي، وبقلة الحمقاء)، بل قد جاء في التنزيل، قال تعالى: ﴿وَلَدَارُ ٱلْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟﴾ [يوسف: ١٠٩]، وقال تعالى: ﴿فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ ۝٩﴾ [ق].

ثم يقال ثانيًا: إذا ورد به السماع، فالواجب أن يكون عمل النحاة، وصف الحقائق التي وردت عن العرب لا فرض القواعد.

فليس لهم أن يتأولوا كل هذا المسموع، لتصح لهم قاعدة أصَّلوها في أذهانهم، وليس لأحد أن يصف ما ورد عن العرب من ذلك بأنه قبيح كما فعل صاحب شرح المفصل إذ يقول: «فإن قلت: الصلاة الأولى، والمسجد الجامع،

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٦١.

(٢) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٦١.

(٣) ينظر: مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٦١.

فأجريته وصفًا، فهو الجيد والأكثر، وإن أضفت فوجهه ما ذكرناه[1]، وهو قبيح لإقامتك فيه الصفة مقام الموصوف وليس ذاك بالسهل، ومثله: دار الآخرة، وحب الحصيد، وحق اليقين»[2]. فهل يصح هذا الوصف مع وروده بكثرة عن العرب وفي القرآن[3]؟

ثم يقال ثالثًا: إن الصفة والموصوف، وإن اشتركا في الدلالة على الذات، إلَّا أن اختلاف لفظيهما قد أوجب بينهما فرقًا في المعنى، فلكل مبنى معنى، فالمسجد، والجامع، وإن اشتركا في الدلالة على المكان المخصوص، إلَّا أنهما قد اختص كل منهما بمعنى زائد، تبعًا لما اشتق منه.

ومن ثم لا يستقيم أن يقال: إن إضافة الموصوف إلى الصفة ليس فيها فائدة!

المسألة الرابعة: العطف على الضمير المجرور

ذهب الكوفيون إلى جواز العطف على الضمير المجرور، بلا إعادة الجار، نحو قولنا: مررت بك وزيد، وحجتهم في ذلك، أنه قد جاء ذلك في التنزيل وكلام العرب.

وذهب البصريون إلى المنع، وحجتهم في ذلك أن الجار مع المجرور بمنزلة شيء واحد، فإذا عطفت على الضمير المجرور، فكأنك قد عطفت الاسم على الحرف وهذا لا يجوز[4].

---

(١) أي أنه مؤول على حذف المضاف وإقامة الصفة مقامه والتقدير: صلاة الساعة الأولى.

(٢) شرح المفصل ٣/ ١٠ ـ ١١.

(٣) ينظر أمثلة عليه مما ذكره الفراء في (معانيه) ١/ ٣٣٠، و ٢/ ٥٥ ـ ٥٦، و ٣/ ٤١، ٧٦، ١٠٩.

(٤) ينظر: معاني القرآن (الفراء): ١/ ٢٥٢، ٢/ ٨٦، والإنصاف ٢/ ٤٦٣، وشرح الرضي على الكافية ١/ ٣٢٠، وشرح ابن عقيل ٣/ ٢٣٩، وشرح التصريح ٢/ ١٥١، وحاشية الصبان ٣/ ١١٤، والتأويل النحوي ١/ ٦١، ٧١٥.

رأي ابن تيميَّة:

قد تقدم قريبًا أن ابن تيميَّة قد أجاز هذه المسألة، فقد أجاز قراءة حمزة، ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾ [النساء: ١]، بجر الأرحام عطفًا على الضمير المجرور.

ولكنه مع تجويزه لهذه المسألة، قد حكم بقلة ورودها عن العرب، وذكر أن الأفضل والأفصح أن يعاد الجار.

كل ذلك يتضح من خلال توجيهه لقوله تعالى: ﴿حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٦٤﴾ [الأنفال]، إذ يقول: «معناه: أن الله حسبك وحسب من اتبعك من المؤمنين، فهو وحده كافيك وكافي من اتبعك من المؤمنين، وهذا كما تقول العرب: حسبك وزيدًا درهم. ومنه قول الشاعر:

فحسبــك والضحــاك سيــف مهنــد

وذلك أن (حسب) مصدر، فلما أضيف لم يحسن العطف عليه إلَّا بإعادة الجار، فإن العطف بدون ذلك، وإن كان جائزًا في أصح القولين فهو قليل، وإعادة الجار أحسن وأفصح، فعطف على المعنى، والمضاف إليه في معنى المنصوب، فإن قوله: فحسبك والضحاك، معناه: يكفيك والضحاك»[1].

وقبل الخوض في تفصيل القول في المعطوف، أود أن أقف عند بعض الألفاظ الواردة في النص السابق.

أقول: إن المتحصل من رأي ابن تيميَّة في توجيه الآية أن (من اتبعك) منصوب، وسبب نصبه أنه معطوف على محل المضاف إليه الذي هو (الكاف) من (حسبك) فهو في موضع نصب. وهذا الرأي واضح من سياق النص وإيراد الشواهد.

والذي يؤخذ على ابن تيميَّة أنه مع تبنيه هذا الرأي، قد ذكر من خلال توجيهه

---

(١) منهاج السنة النبوية ٧/ ٢٠٢.

عبارات لا تتناسب مع ما تبناه، وهي:

١ ـ قوله في بدء حديثه: (معناه: أن الله حسبك، وحسب من اتبعك من المؤمنين)، فهذا يشير إلى أن (من اتبعك) في موضع جر، وأن ذلك من عطف الاسم على الاسم.

٢ ـ وكذلك قوله: (كافيك وكافي من اتبعك)، هي مثل العبارة الأولى.

والذي اختاره ابن تيميّة في الآية، هو أحد ثلاثة أوجه، ذكرها العلماء في الآية[١]:

أولها: الجر عطفًا على الكاف في (حسبك)، وهذا الذي لا يجوز عند البصريين، وقد جوزه ابن تيميّة، ولكن الأفصح عنده أن يعاد الجار، لذا لم يوجه به الآية مع اتحاد معناه مع ما اختاره.

الثاني: النصب عطفًا على محل الكاف في (حسبك)؛ لأنه في موضع نصب وهذا اختيار ابن تيميّة.

الثالث: الرفع، وفي توجيه الرفع أوجه منها: أنه عطف على لفظ الجلالة (الله) وقد رد ابن تيمية هذا الوجه لفساد معناه، قال: «وقد ظن بعض الغالطين، أن معنى الآية أن الله والمؤمنين حسبك، ويكون (من اتبعك) رفعًا عطفًا على الله، وهذا خطأ قبيح مستلزم للكفر، فإن الله وحده حسب جميع الخلق، كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾﴾ [آل عمران]، أي: الله وحده كافينا كلنا»[٢].

والذي أراه راجحًا في مسألة العطف على الضمير المجرور، هو ما ذهب إليه الكوفيون وجوَّزه ابن تيميّة؛ لأنه قد ورد عن العرب، ومعارضة المنصوص تؤدي إلى

---

(١) ينظر: مشكل إعراب القرآن ١/ ٣١٩، والتبيان في إعراب القرآن ٢/ ٦٣١، والبحر المحيط ٤/ ٥١٥.

(٢) منهاج السنة النبوية ٧/ ٢٠٤.

كثرة التقدير والتأويل، التي تفسد النصوص[1]، وما أدق ما قاله ابن مالك في هذه المسألة إذ أنشد[2]:

وعـودُ خـافـضٍ لـدى عطـفٍ علـى ضميـر خفـض لازمًـا قـد جعـلا

وليـس عنـدي لازمًـا؛ إذ قـد أتـى فـي النثـر والنظـم الصحيـح مثبتـا

المسألة الخامسة: التضمين

التضمين: أن تقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي، ويلاحظ معه معنى فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقاته[3]، كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]، قال ابن جني: «وأنت لا تقول رفثت إلى المرأة، وإنما تقول: رفثت بها، لكنه لما كان (الرفث) هنا في معنى الإفضاء، وكنت تعدي أفضيت بـ(إلى) كقولك: أفضيت إلى المرأة، جئت بـ(إلى) مع (الرفث) إيذانًا وإشعارًا أنه بمعناه»[4].

والتضمين إنما قال به نحاة البصرة، وأما نحاة الكوفة، فقال جمهورهم: إن ذلك محمول على إنابة حروف الجر بعضها مناب بعض، فقد تأتي (من) بمعنى (على)، كقوله تعالى: ﴿وَنَصَرْنَٰهُ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟﴾ [الأنبياء: ٧٧]، وقد تأتي (الباء) بمعنى (عن)، كقوله تعالى: ﴿سَأَلَ سَآئِلٌۢ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ ۝١﴾ [المعارج].

وحجة البصريين: أن الأصل في ألفاظ اللغة أن يكون لكل منها معناه الخاص، وما جاء مخالفًا لذلك فإنما جاء لزيادة فائدة.

وحجة الكوفيين أن ما ذهبوا إليه قد ورد به الكلام العربي الفصيح[5].

---

(١) ينظر التأويلات المتكلفة الذي ذكرها البصريون في توجيه الشواهد: الإنصاف ٢/ ٤٦٧.

(٢) ألفية ابن مالك ٣٨.

(٣) ينظر دراسات في العربية وتاريخها ٢٠٥، والنحو الوافي ٢/ ٥٦٤، ومعاني النحو ٣/ ١٢.

(٤) الخصائص ٢/ ٣٠٨.

(٥) ينظر: مغني اللبيب ١/ ١١١، وشرح التصريح ٢/ ٤، ومعاني النحو ٣/ ٦.

رأي ابن تيميّة:

ذهب ابن تيميّة مذهب البصريين في قولهم بالتضمين، وجعل إنابة الحروف مناب بعض غلطًا، فقال: «والعرب تضمن الفعل معنى الفعل، وتعديه تعديته، ومن هنا غلط من جعل بعض الحروف تقوم مقام بعض، كما يقولون في قوله: ﴿لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ﴾ [ص: ٢٤]، أي: مع نعاجه، و ﴿مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الصف: ١٤]، أي: مع الله، ونحو ذلك.

والتحقيق ما قاله نحاة البصرة من التضمين، فسؤال النعجة يتضمن جمعها وضمها إلى نعاجه، وكذلك قوله: ﴿وَإِن كَادُوا۟ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾ [الإسراء: ٧٣]، ضمن معنى: يزيغونك ويصدونك، وكذلك قوله: ﴿وَنَصَرْنَٰهُ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ﴾ [الأنبياء: ٧٧]، ضمن معنى: نجيناه، وخلصناه، وكذلك قوله: ﴿يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦] ضمن يروي بها، ونظائره كثيرة»[(١)].

وقال في موضع آخر: «وباب تضمين الفعل معنى فعل آخر حتى يتعدى بتعديته، كقوله: ﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ﴾ [ص: ٢٤]، وأمثال ذلك كثير في القرآن، وهو يغني عند البصريين من النحاة عما يتكلفه الكوفيون من دعوى الاشتراك في الحروف»[(٢)].

إذًا دعوى اشتراك الحروف، أي إتيان الحرف الواحد لمعان مختلفة، هي التي ضعفت رأي الكوفيين في هذه المسألة، «فالاشتراك خلاف الأصل»[(٣)].

والذي أراه راجحًا في هذه المسألة هو ما ذهب إليه نحاة البصرة وابن تيميّة، لأمور:

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٣/ ١٨٣.

(٢) مجموعة الفتاوى ٢١/ ٧٤، وينظر ١١/ ١٠١، و ٢٥/ ٧٤، والفرقان ٣٣.

(٣) الجواب الصحيح ٢/ ١٠٢.

أولاً: أن القول بإنابة حروف الجر مناب بعض يؤدي إلى الاشتراك وهو خلاف الأصل، إذ الأصل أن يكون لكل حرف معناه الخاص، ومن الضروري أن نلتزم باستعمال الحرف في معناه المشهور، يقول سيبويه في معاني حروف الجر: «وكاف الجر التي تجيء للتشبيه... ولام الإضافة ومعناها الملك واستحقاق الشيء... وباء الجر إنما هي للإلزاق والاختلاط... فما اتسع من هذا في الكلام فهذا أصله»[1].

ويقول الرضي: «واعلم أنه إذا أمكن في كل حرف، يتوهم خروجه عن أصله، وكونه بمعنى كلمة أخرى، أو زيادته، أن يبقى على أصل معناه الموضوع هو له، ويضمن فعله المعدى به معنى من المعاني يستقيم به الكلام، فهو الأولى بل الواجب»[2].

ثانيًا: من الواجب علينا أن نتعامل مع النصوص القرآنية بدقة متناهية، قبل أن نطلق القول: بأن هذا الحرف يكون بمعنى ذلك الحرف، استنادًا إلى ظواهر الآيات من غير تدبر لمعانيها؛ لأن «التعبير القرآني: تعبير فني مقصود، كل لفظة، بل كل حرف فيه، وضع وضعًا فنيًا مقصودًا، ولم تراع في هذا الوضع الآية وحدها، ولا السورة وحدها، بل روعي في هذا الوضع التعبير القرآني كله»[3].

ثالثًا: أن القول بالتضمين يفتح الباب واسعًا للتأمل في أسرار هذه اللغة الشريفة، ويبين الأسرار التعبيرية في الأساليب اللغوية المختلفة.

قال الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ﴾ [الكهف: ٢٨]: «وإنما عدي بـ (عن) لتضمن عدا معنى نبا وعلا، في قولك: نبت عنه عينه، وعلت عنه عينه، إذا اقتحمته ولم تعلق به.

---

(١) الكتاب ٢/ ٣٠٤.

(٢) شرح الرضي على الكافية ٢/ ٣٤٥.

(٣) التعبير القرآني ١٢.

فإن قلت: أي غرض في هذا التضمين؟ وهلا قيل: ولا تعدهم عيناك، أو لا تعل عيناك عنهم؟ قلت: الغرض فيه، إعطاء مجموع معنيين، وذلك أقوى من إعطاء معنى فذ، ألا ترى كيف رجع المعنى إلى قولك: ولا تقتحمهم عيناك مجاوزتين إلى غيرهم؟»[1].

❑ ❑ ❑

(١) الكشاف ٢/ ٧١٧، وينظر أمثلة للتضمين في: الأمالي الشجرية ١/ ١٤٨، والاقتضاب ٢/ ٢٦٢، والأشباه والنظائر في النحو ١/ ١٣٣، والنحو الوافي ٢/ ٤٦٣، ومعجم الأخطاء الشائعة ٨٢، ومعاني النحو ٣/ ١٢.

المبحث الثالث
نقده لآراء من سبقه

إنما عقدت هذا المبحث في ضمن منهجه في النحو، لنتبين من خلاله أن ابن تيميَّة لم يكن متابعًا لما قيل قبله من آراء، وإنما كان من منهجه أن يمعن النظر فيما قيل، ثم يختار لنفسه ما يراه راجحًا، وقد مضى قريبًا تضعيفه لآراء قسم من النحاة، وقبل الخوض في ذكر أمثلة أخرى أود أن أقف مع سيبويه، للتحقق من مسألة ذكرها أصحاب الطبقات عن ابن تيميَّة.

مع سيبويه

قد شاع في كتب التراجم أن ابن تيميَّة، انتقد سيبويه في ثلاثين موضعًا من كتابه، قال السيوطي وهو يترجم لأبي حيان الأندلسي: «وكان يعظم ابن تيميَّة، ثم وقع بينه وبينه في مسألة نقل فيها أبو حيان شيئًا عن سيبوبه، فقال ابن تيميَّة: وسيبوبه كان نبي النحو؟ لقد أخطأ سيبويه في ثلاثين موضعًا من كتابه، فأعرض عنه، ورماه في تفسيره النهر بكل سوء»[1].

وهذه الحادثة هكذا رواها السيوطي، وقبله رواها ابن حجر[2] بقوله في ترجمة

---

(١) بغية الوعاة ١/ ٢٨٢.

(٢) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، من فضلاء علماء الحديث (ت ٨٥٢هـ).
ينظر: الضوء اللامع ٢/ ٣٦، والأعلام ١/ ١٧٨.

أبـي حيان: «وكان يعظم ابن تيميَّة ومدحه بقصيدة، ثم انحرف عنه وذكره في تفسيره الصغير بكل سوء، ونسبه إلى التجسيم، فقيل: إن سبب ذلك أنه بحث معه في العربية، فأساء ابن تيميَّة على سيبويه، فساء ذلك أبا حيان وانحرف عنه، وقيل: بل وقف له على كتاب العرش فاعتقد أنه مجسم. . . »[1].

وقال أيضًا وهو يترجم لابن تيميَّة، ويبين سبب انحراف أبـي حيان عنه: «ويقال: إن ابن تيميَّة قال له ما كان سيبويه نبـي نحو، ولا كان معصومًا، بل أخطأ في الكتاب في ثمانين موضعًا ما تفهمها أنت، فكان ذلك سبب مقاطعته إياه، وذكره في تفسيره البحر بكل سوء وكذلك في مختصره النهر»[2].

وبغض النظر عما تحمله هذه النصوص من اضطراب وتعارض، فهم أنصفونا؛ إذ لم يحيلوا على غائب، فمؤلفات ابن تيميَّة متوفرة وكذلك تفسيرا أبـي حيان.

ولنا مع متن هذه القصة وقفتان: الأولى بين سيبويه وابن تيميَّة، والأخرى بين ابن تيميَّة وأبـي حيان.

أما الأولى:

فأقول فيها: هذه القضية كانت في ذهني قبل أن أشرع في أي خطوة في هذا البحث، وقد كنت حريصًا على تتبع المواضع التي ذكر فيها ابن تيميَّة سيبويه، وقد وجدت حال ابن تيميَّة فيما ذكر عن سيبويه لا يخرج عن أمور:

الأول: ضرب المثل بسيبويه وإمامته في فنه، وخضوع غيره من النحاة له لكماله في فنه[3].

الثاني: تعظيمه لكتاب سيبويه، وأن صاحبه أودع فيه حكمة لسان العرب، وأنه

---

(١) الدرر الكامنة ٥/ ٧٥.

(٢) الدرر الكامنة ١/ ١٦٢.

(٣) ينظر: درء تعارض العقل والنقل ١/ ١٨٤، ١٩٦،، و ٨/ ٤٤، وشرح العقيدة الأصفهانية ١٠٥ ــ ١٠٦، ومجموعة الفتاوى ١١/ ٢٠٢، و ٢٧/ ٢٢٨، ونقض المنطق ١٨٥.

لم يؤلف في العربية مثله لا قبله ولا بعده[١].

الثالث: النقل عن سيبويه في المسائل النحوية، واعتماده على ما يقول[٢].

إذًا فليس لمتن القصة واقع يشهد لصحته فيما رأيته من مؤلفات ابن تيميَّة.

وأما الثانية:

فقد تتبعت تفسيري أبـي حيان بحره ونهره، فما وجدت بعض سوء حتى يكون هناك (كل).

أما (البحر) فليس فيه ذكر لابن تيميَّة، اللَّـهم إلاَّ أن يكون «المعاصر» الذي ذكره أبو حيان في مقدمته، قد قصد به ابن تيميَّة.

فقد ذكر أبو حيان في مقدمة تفسيره أنه جرى له كلام مع معاصر له، وهذا المعاصر يزعم: أن علم التفسير مضطر إلى النقل، فكل آية قد نقل فيها التفسير خلف عن سلف، ومن كلامه ــ أي المعاصر ــ أن الصحابة سألوا رسول الله ﷺ عن كل آية...، ثم عقَّب أبو حيان على ذلك الكلام بقوله: وهذا كلام ساقط[٣].

فهذا الكلام لنا معه وقفتان:

الأولى: إن كان أبو حيان يقصد بهذا الكلام ابن تيميَّة، فأقول: أن ابن تيميَّة له مقدمة في أصول التفسير بين فيها أنواع التفسير، وفي هذه المقدمة أكد أهمية النقل عن الصحابة والتابعين في علم التفسير، ولكنه مع ذلك أشار إلى أهمية العربية في تفسير القرآن، فقد نقل عن ابن عباس قوله: «التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه

---

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ١١/ ٢٠٢، و ١٦/ ١٣، ونقض المنطق ١٨٥.

(٢) ينظر: اقتضاء الصراط المستقيم ٢٢، والتفسير الكبير ٤/ ٢١٣، و ٧/ ٤٢٣، ٤٨٩، ودقائق التفسير ٣/ ١١١، والرد على المنطقيين ١٣٠، ومجموعة الفتاوى ٦/ ١٢١، و ١٠/ ١٣٤، ١٣٧، و ١٢/ ٦٢، و ١٧/ ١٨٧، ٢٢٧، والمستدرك ٥/ ٢٣، ومنهاج السنَّة النبوية ٢/ ٤٠.

(٣) ينظر: البحر المحيط ١/ ٥.

العرب من كلامها. . .»[1]، وهذا الوجه يؤكد أهمية العربية في التفسير.

ويقول أيضًا في موضع آخر: «والمعرفة لمعاني كتاب الله إنما تؤخذ من هذين الطريقين: من أهل التفسير الموثوق بهم من السلف، ومن اللغة التي نزل القرآن بها، وهي لغة العرب»[2].

وأما الوقفة الثانية: فمن نافلة القول أن نؤكد أهمية النقل في علم التفسير، ومن يطالع أيًا من كتب التفسير، سيجد كثرة النقول عن الصحابة والتابعين، وإن شئت فاقرأ بحر أبي حيان نفسه. . .

وأما (النهر) فله طبعتان: إحداهما مع البحر، وهذه هي الطبعة الأولى، والأخرى مفصولة، أما الأولى فليس فيها ذكر لابن تيميَّة، وأما الثانية فقد وردت فيها الفقرة الآتية موضوعة بين قوسين: [وقرأت في كتاب لأحمد ابن تيميَّة هذا الذي عاصرنا وهو بخطه سماه كتاب العرش: إن الله تعالى يجلس على الكرسي، وقد أخلى منه مكانًا يقعد فيه معه رسول الله ﷺ، تحيل عليه التاج محمد بن علي بن عبد الحق البارنباري، وكان أظهر أنه داعية له حتى أخذه منه وقرأنا ذلك فيه][3]، وقد أشار المقدمان لهذه النشرة أن هذه الفقرة غير موجودة في النسخة المطبوعة[4].

وقبل أن أقول كلمة في مضمون هذه الفقرة، أسبقها بكلمة عن هذه النشرة لكتاب النهر، فقد قال المقدمان أنهما: اعتمدا على نسخة خطية وحيدة هي نسخة حلب، وهي بخط الأشموني المتوفى سنة ١١٩٧ للهجرة، وقارناها مع النسخة المطبوعة، وناهيك بهذا التأخر وما قد يحمله من تحريف، أضف إلى ذلك قول المقدمين أنفسهما في المقدمة: «ولسنا ندعي أن هذه النسخة مضبوطة. . .»[5]،

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٣/ ٢٠١.

(٢) مجموعة الفتاوى ٦/ ٣٥١.

(٣) النهر الماد ١/ ٢٥٤.

(٤) والأمر كما قالا. ينظر: النهر الماد بهامش البحر المحيط ٢/ ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

(٥) النهر الماد ١/ ٥.

وقارن هذا القول بقول الناشر للطبعة الأولى إذا جاء فيه: «وأحضرنا أصولاً معتمدة معولاً عليها، مأثورة عن فحول علماء الغرب والشرق، مقابلة على نسخ موثوق بها بالكتبخانة الخديوية المصرية»[1]، والحكم الأخير للقارىء...

وأما عن مضمون هذه الفقرة، نعم لابن تيميَّة (الرسالة العرشية) ولكن ما نسب لابن تيميَّة إنما هو مضمون حديث موضوع نسب إلى النبي ﷺ، والذي ذكره ابن تيميَّة في هذه الرسالة إنما هو صحيح الأحاديث التي تثبت وجود العرش وعظمته[2].

وإنما هذه الشبهة منشؤها ما قاله ابن تيميَّة في كتابه: (درء تعارض العقل والنقل)، فقد جاء فيه: «وقد صنف القاضي أبو يعلى كتابه في (إبطال التأويل) ردًّا لكتاب ابن فورك، وهو وإن كان أسند الأحاديث التي ذكرها، وذكر من رواها، ففيها عدة أحاديث موضوعة... وفيها أشياء عن بعض السلف رواها بعض الناس مرفوعة كحديث قعود الرسول ﷺ على العرش، ورواه بعض الناس من طرق كثيرة مرفوعة، وهي كلها موضوعة.

وإنما الثابت أنه عن مجاهد وغيره من السلف، وكان السلف والأئمة يروونه ولا ينكرونه ويتلقونه بالقبول وقد يقال: إن مثل هذا لا يقال إلاَّ توقيفًا، ولكن لا بدَّ من الفرق بين ما ثبت من ألفاظ الرسول، وما ثبت من كلام غيره، سواء كان من المقبول أو المردود»[3].

فتأمل قول ابن تيميَّة، فالأثر إنما هو عن مجاهد، وليس فيه ذكر أن الله يجلس على العرش وقد أخلى منه مكانًا...

ومثل هذا الأثر لا يصلح لإثبات مضمونه عند ابن تيميَّة؛ فإن منهجه في قبول

---

(١) صفحة العنوان (لتفسير البحر المحيط).

(٢) ينظر هذه الرسالة في مجموعة الفتاوى ٦/ ٣٢٦ ــ ٣٦٠. وينظر أيضًا: ١٨/ ١٢١ ــ ١٣٧. وفي هذا الموضع حديث عن خلق العرش وأنه أسبق المخلوقات وليس فيه ذكر لما ادعي على ابن تيميَّة أيضًا.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ٥/ ٢٣٧.

الأخبار وخاصة فيما يتعلق بصفات الله بيِّن واضح، فهو لا يعتمد إلاَّ على الصحيح من قول الرسول ﷺ[1].

وبعد هذا التحقيق أذكر مثالين للتدليل على منهجه في النقد وأشير إلى المواضع الأخرى[2].

مع الزجاج[3]

قال الله تعالى: ﴿أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنَّكُم مُّخْرَجُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [المؤمنون]، ونظيرها: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَن يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [التوبة: ٦٣].

قال الزجاج وطائفة: لما طال الفصل بين (أن) واسمها وخبرها، أعاد (أن) لتقع على الخبر[4].

ويرى ابن تيمية أن قوله: (أعاد أن لطول الفصل) فيه نظر، وأحسن منه أن يقال: «كل واحدة من هاتين الجملتين جملة شرطية مركبة من جملتين جزائيتين، فأكدت الجملة الشرطية بـ (أن) على حد تأكيدها في قول الشاعر[5]:

---

(١) لمزيد من الإيضاح لكشف هذه الشبهة ينظر: دفع الشبه اللغوية ١٢٤.

(٢) ينظر: التفسير الكبير ٥/ ١٥٠، ومجموعة الفتاوى ٥/ ٣١٠، ١٠/ ٣٥٢، ١٥/ ١١٦، ١٦/ ٩٤، ١٠١، ١٧/ ٢٧٨.

(٣) إبراهيم بن السري الزجاج، من أئمة النحو (ت ٣١١هـ).
ينظر: نزهة الألباء ١٨٣، وبغية الوعاة ١/ ٤١١.

(٤) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٥٠٨.

(٥) ينسب البيت للأخطل، وقال صاحب الخزانة: «وقال ابن السيد في شرح أبيات الجمل للزجاجي: هذا البيت للأخطل، وكان نصرانيًا، فلذلك ذكر الكنيسة. وقال ابن هشام اللخمي في شرحها: لم أجده في ديوان الأخطل، أقول ـ أي البغدادي ـ قد فتشت ديوان الأخطل من رواية السكري فلم أظفر به، ولعله ثابت في رواية أخرى، ونسبة السيوطي في شواهد المغني إلى الأخطل»، خزانة الأدب ١/ ٤٥٨، وينظر: شرح شواهد المغني ١/ ١٢٢.

إن من يدخل الكنيسة يومًا ... يلق فيها جآذرًا وظباء

ثم أكدت الجملة الجزائية بـ (أن) إذ هي المقصودة. . . ، ونظير الجمع بين تأكيد الجملة الكبرى المركبة من الشرط والجزاء، وتأكيد الجزاء، قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٩٠﴾﴾ [يوسف]، فلا يقال في هذا: (إن) أعيدت لطول الكلام. . . ونظيره: ﴿أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٤﴾﴾ [الأنعام]، فهما تأكيدان مقصودان لمعنيين مختلفين، ألا ترى تأكيده قوله: ﴿غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٤﴾﴾ [الأنعام]، بـ (أن) غير تأكيد: ﴿مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ﴾ [الأنعام: ٥٤]، له بـ (أن)؟ وهذا ظاهر لا خفاء به، وهو كثير في القرآن وكلام العرب»(١).

مع الزمخشري

قال تعالى: ﴿وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلِ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْهِم مِّن قَبْلِهِۦ لَمُبْلِسِينَ ﴿٤٩﴾﴾ [الروم]، يرى ابن تيميَّة أن هذه الآية مما أعضل على الناس فهمها، فقال كثير من أهل الإعراب والتفسير: إنه على التكرير المحض والتأكيد(٢).

قال الزمخشري: «(من قبله) من باب التوكيد، كقوله تعالى: ﴿فَكَانَ عَٰقِبَتَهُمَآ أَنَّهُمَا فِى ٱلنَّارِ خَٰلِدَيْنِ فِيهَا﴾ [الحشر: ١٧]، ومعنى التوكيد فيه: الدلالة على أن عهدهم بالمطر قد تطاول وبعد فاستحكم يأسهم، وتمادى إبلاسهم، فكان الاستبشار بذلك على قدر اهتمامهم بذلك»(٣). يقول ابن تيميَّة معقبًا على رأي الزمخشري: أن كلامه «قد اشتمل على دعويين باطلتين: إحداهما: قوله أنه من باب التكرير. والثانية: تمثيله ذلك بقوله تعالى: ﴿فَكَانَ عَٰقِبَتَهُمَآ أَنَّهُمَا فِى ٱلنَّارِ خَٰلِدَيْنِ فِيهَا﴾ [الحشر: ١٧].

---

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٦٣، وينظر: التفسير الكبير ٥/ ٢٢٩، ودقائق التفسير ٤/ ٣٧٧.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٦٣.

(٣) الكشاف ٣/ ٤٨٥، وينظر: مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٦٣.

فإن (في) الأولى على حد قولك: زيد في الدار، أي حاصل أو كائن، وأما الثانية: فمعمولة للخلود، وهو معنى آخر غير معنى مجرد الكون، فلما اختلف العاملان ذكر الحرفين، فلو اقتصر على أحدهما كان من باب الحذف لدلالة الآخر عليه. ومثل هذا لا يقال له تكرار، ونظير هذا أن تقول: زيد في الدار نائم فيها أو ساكن فيها، ونحوه مما هو جملتان مقيدتان بمعنيين.

وأما قوله: ﴿مِن قَبْلِ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْهِم مِّن قَبْلِهِۦ﴾ [الروم: ٤٩]، فليس من التكرار، بل تحته معنى دقيق، والمعنى فيه: وإن كانوا من قبل أن ينزل عليهم الودق، من قبل هذا النزول لمبلسين، فهنا قبليتان: قبلية لنزوله مطلقًا، وقبلية لذلك النزول المعين ألا يكون متقدمًا على ذلك الوقت، فيئسوا قبل نزوله يأسين: يأسًا لعدمه مرئيًا، ويأسًا لتأخره عن وقته، فقبل الأولى ظرف لليأس، وقبل الثانية ظرف للمجيء والإنزال. ففي الآية ظرفان معمولان، وفعلان مختلفان عاملان فيهما. وهما الإنزال والإبلاس، فأحد الظرفين متعلق بالإبلاس، والثاني متعلق بالنزول»[1].



(١) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٦٤، وينظر: التفسير الكبير ٥/ ٢٣٢، ودقائق التفسير ٤/ ٣٧٨ـ ٣٧٩.

المبحث الرابع

حمله النصوص على ظاهرها الذي يوافق المعنى وبُعده عن التكلف في التوجيه

إن ابن تيميَّة في بحثه كان حريصًا على حمل النصوص على ظواهرها المناسبة للمعاني، وكان يبتعد أيضًا عن التوجيهات المتكلفة، وهذه السمة يمكن إبرازها من خلال ما يأتي.

التقديم والتأخير:

إن التقديم والتأخير كما يقول ابن تيميَّة: هو من خصائص لغة العرب، ولا ينكره إلاَّ من لم يعرف اللغة[1].

ولكنه مع ذلك هو خلاف الأصل، «فالأصل إقرار الكلام على نظمه وترتيبه لا تغيير ترتيبه»[2]، ولا يجوز مخالفة الأصل إلاَّ مع القرينة، يقول ابن تيميَّة: «ثم إنما يجوز فيه التقديم والتأخير مع القرينة، أما مع اللبس فلا يجوز، لأنه يلتبس على المخاطب»[3].

---

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ٣١/ ٨٩ ـ ٩٠.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٦/ ١٢٩، وينظر: التفسير الكبير ٦/ ٢٣١، ودقائق التفسير ٥/ ١٢٣.

(٣) مجموعة الفتاوى ١٦/ ١٢٩.

وفي ضوء هذه القاعدة يرد ابن تيمية قول من زعم إن معنى قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ ۝٢ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ ۝٣ تَصْلَىٰ نَارًا حَامِيَةً ۝٤﴾ [الغاشية] هو: وجوه في الدنيا خاشعة، عاملة ناصبة، تصلى يوم القيامة نارًا حامية.

لأنه على هذا المعنى «لا يتعلق الظرف إلاَّ بـ (تصلى)، ويكون قوله: (خاشعة) صفة للوجوه، قد فصل بين الصفة والموصوف بأجنبي متعلق بصفة أخرى متأخرة، والتقدير: وجوه خاشعة عاملة ناصبة، يومئذٍ تصلى نارًا حامية، والتقديم والتأخير على خلاف الأصل... فإرادة التقديم والتأخير بمثل هذا الخطاب خلاف البيان، وأمر المخاطب بفهمه تكليف لما لا يطاق»[1].

فالمعنى الراجح في هذه الآية إذًا: إنها يوم القيامة تخشع، أي تذل، وتعمل وتنصب، لأنه على هذا المعنى إنما يتعلق الظرف بما يليه، وهو الأولى، أي: وجوه يوم الغاشية خاشعة[2]...

الحذف والتقدير:

يقول ابن تيميَّة: «من محاسن لغة العرب، إنها تحذف من الكلام ما يدل المذكور عليه اختصارًا وإيجازًا»[3].

ولكن لا يسوغ ادعاء الحذف إلاَّ إذا دل عليه دليل، ومن الحذف الذي ينكره ابن تيميَّة[4]، ما ادعاه بعضهم في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٨٩]، إن المعنى: «أفمن نفسك؟ وإنه استفهام على سبيل الإنكار»[5]، وهؤلاء استدلوا على ذلك الحذف بقول الشاعر[6]:

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٦/ ١٢٩.

(٢) ينظر: التفسير الكبير ٦/ ٢٣٠، ودقائق التفسير ٥/ ١٢٣، مجموعة الفتاوى ١٦/ ١٢٩.

(٣) دقائق التفسير ٢/ ٣٣٥.

(٤) ينظر: تفسير آيات أشكلت ١/ ٢٦٣.

(٥) دقائق التفسير ٢/ ٤٦٥.

(٦) هو عمر بن أبي ربيعة: «وهو في ديوانه»... عدد النجم... ينظر: شرح ديوان ٤٢٣.

ثم قالوا: تحبها؟ قلت: بهرًا عدد الرمال والحصى والتراب

يقول ابن تيمية ردًّا: «وإضمار الاستفهام، إذا دل عليه الكلام، لا يقتضي إضماره في الخبر المخصوص من غير دلالة؛ فإن هذا يناقض المقصود... وهذا من جهة العربية نظير ما زعمه بعضهم في قول إبراهيم عليه السلام: ﴿ هَٰذَا رَبِّي ﴾ [الأنعام: ٧٦]، أهذا ربي؟ قال ابن الأنباري: هذا القول شاذ، لأن حرف الاستفهام لا يضمر إذا كان فارقًا بين الإخبار والاستخبار»[١].

أما الحذف المقبول: فهو ما دل عليه الكلام كما في قول الشاعر[٢]:

لعمرك ما أدري وإن كنت داريًا بسبع رمين الجمر أم بثمان

وقول الآخر[٣]:

كذبتك عينك أم رأيت بواسط غلس الظلام من الرباب خيالا

«لأن قوله فيما بعد: (أم بثمان) و (أم رأيت) على الألف المحذوفة»[٤].

ويذكر ابن تيميَّة أمثلة متعددة على الحذف المقبول لظهور المعنى، وهي مبثوثة في مواضع متفرقة من كتبه، منها:

١ ـ حذف المبتدأ[٥].

٢ ـ حذف اسم كان[٦].

---

(١) دقائق التفسير ٢/ ٤٦٥ ـ ٤٦٦، وينظر: التفسير الكبير ٣/ ٤٥١، ومجموعة الفتاوى ١٤/ ٢٣٤.

(٢) البيت لعمر بن أبي ربيعة: وهو في الديوان: فوالله ما أدري وإني لحاسب... ينظر: شرح ديوانه ٢٥٨.

(٣) هو الأخطل، ينظر: شرح ديوان ٣٨٥.

(٤) دقائق التفسير ٢/ ٤٦٦.

(٥) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٤/ ١٧٧، و ٢٢/ ٣٣٩.

(٦) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٤/ ٢٧٠.

٣ ـ حذف اسم إن[١].

٤ ـ حذف المفعول به[٢].

٥ ـ حذف المضاف[٣].

٦ ـ حذف القسم[٤].

٧ ـ حذف جواب لو[٥].

وتقدير المحذوف الذي يعزز المعنى ويقويه لا ضير فيه، إذا كان في الكلام ما يشهد له، يقول ابن تيميَّة: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [محمد: ١٤]؟ كمن لم يكن، قال الزجاج: وترك المعادلة، لأن فيما بعده دليلاً عليه، وهو قوله: ﴿۞ مَثَلُ ٱلْفَرِيقَيْنِ كَٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْأَصَمِّ وَٱلْبَصِيرِ وَٱلسَّمِيعِ﴾ [هود: ٢٤]، قال ابن قتيبة: لمَّا ذكر قبل هذه الآية قومًا ركنوا إلى الدنيا، وأرادوها، جاء بهذه الآية، وتقدير الكلام: أفمن كانت هذه حاله كمن يريد الدنيا؟ فاكتفى من الجواب بما تقدم إذ كان عليه... قلت: نظير هذه الآية من المحذوف: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًا﴾ [فاطر: ٨] كمن ليس كذلك؟»[٦].

أما التقديرات التي لا يقتضيها المعنى فهي مردودة عند ابن تيميَّة، ومن ذلك: تقدير معطوف في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ﴾ [النحل: ٨١]، أي: والبرد، فالآية كما يرى ابن تيميَّة على ظاهرها، «ولا حذف في اللفظ، ولا قصور في المعنى، كما يظنه من لم يحسن حقائق معاني القرآن، بل لفظه أتم لفظ،

---

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ٣١/ ٨٣.

(٢) ينظر: مجموعة الفتاوى ١/ ٤٥، و ١٤/ ١١.

(٣) ينظر: دقائق التفسير ٦/ ٣١٢، مجموعة الفتاوى ٦/ ٢٨٣.

(٤) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٤/ ٦٨.

(٥) ينظر: التفسير الكبير ٧/ ٣٥ ـ ٣٦، ودقائق التفسير ٦/ ٣٠٦، ومجموعة الفتاوى ١٣/ ١٦٨.

(٦) دقائق التفسير ٣/ ٢٤٠، وينظر: التفسير الكبير ٥/ ٢٠، ومجموعة الفتاوى ١٥/ ٤٩ ـ ٥٠، وينظر توثيقًا: تأويل مشكل القرآن ٢١٥، ٣٩٥، ومعاني القرآن وإعرابه ٣/ ٤٣.

ومعناه أكمل المعاني»[1]، فقوله تعالى: ﴿تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ﴾ [النحل: ٨١] «على بابه، وليس في الآية ذكر البرد، وإنما يقول: إن المعطوف محذوف هو الفراء وأمثاله ممن أنكر عليهم الأئمة حيث يفسرون القرآن بمجرد ظنهم وفهمهم لنوع من علم العربية عندهم»[2].

وهذا التقدير كما يرى ابن تيميَّة غير مطابق للظاهر، فهذه السورة تسمى سورة النعم، فذكر الله في أولها أصول النعم التي لا بد منها ولا تقوم الحياة إلاَّ بها، وكان ما بقي من البرد من أصول النعم، فذكر في أول السورة في قوله: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ﴾ [النحل: ٥]، فالدفء: ما يدفىء، ويدفع البرد.

والبرد الشديد يوجب الموت بخلاف الحر؛ ولهذا قال بعض العرب: البرد بؤس، والحر أذى، ولما ذكر في أثنائها تمام النعم ذكر الظلال وما يقي من الحر، وذكر الأسلحة وما يقي من القتل[3].

ومن التقدير المردود أيضًا، تقدير معطوف في قوله تعالى: ﴿إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ ۝٩﴾ [الأعلى].

فالآية على بابها بلا تقدير كما قال مفسرو السلف والجمهور: «عن مجاهد ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ ٱلذِّكْرَىٰ ۝٩﴾ [الأعلى]، إن قبلت الذكرى، وعن مقاتل: فذكر، وقد نفعت الذكرى»[4].

وأما تقدير معطوف، أي: إن نفعت وإن لم تنفع، فهذا «قاله طائفة أولهم

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٢/ ١٣٠.

(٢) التفسير الكبير ٦/ ١٧٥، وينظر: رأي الفراء: معاني القرآن ٢/ ١١٢.

(٣) ينظر: التفسير الكبير ٦/ ١٧٦، ودقائق التفسير ٥/ ٧٨، ومجموعة الفتاوى ١٢/ ١٣٨، و ١٦/ ٩٧.

(٤) التفسير الكبير ٦/ ١٧١، وقال ابن كثير عند تفسير هذه الآية: «أي: ذكر حيث تنفع التذكرة، ومن هاهنا يؤخذ الأدب في نشر العلم فلا يضعه عند غير أهله»: تفسير القرآن العظيم ٤/ ٥٠١.

الفراء، واتبعه جماعة منهم: النحاس، والزهراوي، والواحدي، والبغوي»[1].

وهذا الذي قالوه له معنى صحيح، ولكن الأولى ما قاله السلف، ثم إن ما قدَّروه يرد عليه «أنه إذا علق الأمر بشرط وكان مأمورًا به في حال وجود الشرط كما هو مأمور به في حال عدمه، كان ذكر الشرط تطويلاً للكلام تقليلاً للفائدة، وإضلالاً للسامع. وجمهور الناس على أن مفهوم الشرط حجة، ومن نازع فيه يقول: سكت عن غير المعلق، لا يقول: إن اللفظ دل على المسكوت كما دل على المنطوق، فهذا لا يقوله أحد»[2].

❑ ❑ ❑

---

(١) التفسير الكبير ٦/ ١٧١، وهذه الآية لم يتناولها الفراء في معانيه. ينظر: ٣/ ٢٥٦، وينظر: إعراب القرآن: ٥/ ٢٠٦.

(٢) التفسير الكبير ٦/ ١٧٥، وينظر: دقائق التفسير ٥/ ٧٨، ومجموعة الفتاوى ١٦/ ٩٧.

المبحث الخامس

اعتماده على المعنى في التوجيه النحوي

إن النحو العربي الذي به يضبط تأليف الكلام، من أبرز سماته ظاهرة الإعراب، بل الإعراب لب النحو، وقد قيل في حد النحو: إنه الإعراب[1].

والإعراب وإن تمثَّل بالعلامات الإعرابية الظاهرة والمقدرة، ولكنه إنما احتل هذه المكانة في النحو؛ لأن علاماته ارتبطت بالمعاني، فليست علامات الإعراب إلَّا أدلة على المعاني.

فليس النحو إذن تصحيحًا لخطأ في علامة، وإنما النحو تصحيح للمعاني عن طريق تصحيح علاماتها. وفي ضوء ما تقدم نفهم الآثر الذي نقله ابن تيميَّة عن بعض السابقين، والذي جاء فيه: حفظ الإعراب في القرآن أحب إلينا من حفظ الحروف[2].

وينقل لنا ابن تيميَّة حادثة يوضح من خلالها العلاقة بين الإعراب والمعنى، وأن الخطأ في الإعراب نتيجته الخطأ في المعنى.

يروى أن أعرابيًا سمع مؤذنًا يقول: أشهد أن محمدًا رسولَ الله، بالنصب. فقال الأعرابي: ويلك ماذا به؟

---

(١) ينظر: الإيضاح ٩١، والمفصل ٤ ـ ٥، وكشاف اصطلاحات الفنون ١/ ٢٣.

(٢) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٢/ ٣١٦.

فالأعرابي أراد الخبر؛ لأن المعنى لم يكتمل؛ لأن (رسول الله) أصبح صفة. وهذا الخلل في المعنى إنما كان سببه الخطأ في العلامة[1]!

إذًا فالمعنى هو الغاية، ومن الطبيعي أن تكون صحة المعنى وقوته حكمًا يلجأ إليهما عند اختلاف الآراء، وفي الأمثلة الآتية بيان لاعتماد ابن تيميَّة على المعنى في التوجيه النحوي.

أولاً: قال تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: ١٩]. فقوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ﴾ فيه وجهان:

الأول: هو جواب السؤال، و (الله) مبتدأ والخبر محذوف، أي: أكبر شهادة. و (شهيد) خبر مبتدأ محذوف، أي: هو شهيد.

الثاني: إن قوله (الله) مبتدأ، و (شهيد) خبره. وهذه الجملة أغنت عن جواب الاستفهام.

والوجه الأول: على قراءة من يقف على قوله: ﴿قُلِ اللَّهُ﴾، والثاني: على قراءة من لا يقف[2].

يقول ابن تيميَّة: «كلاهما صحيح، لكن الثاني أحسن وهو أتم»[3].

واختياره للوجه الثاني إنما كان لقوة المعنى الذي فيه؛ لأنه «كل أحد يعلم أن الله أكبر شهادة، فلما قال: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً﴾، علم أن الله أكبر من كل شيء، فقيل له: ﴿قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: ١٩]، ولما قال: ﴿اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾، كان في هذا ما يغني عن قوله: إن الله أكبر شهادة وذلك أن كون الله

---

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٠/ ١٣٥، وينظر أمثلة أخرى في: الرد على المنطقيين ١٩٦، ١٩٧، ٢٧٥ ـ ٢٧٦، وشرح العقيدة الأصفهانية ٧، ٤١.

(٢) ينظر: التبيان في إعراب القرآن ١/ ٤٨٦، ومجموعة الفتاوى ١٤/ ١١٤.

(٣) مجموعة الفتاوى ١٤/ ١١٤.

أكبر شهادة هو معلوم، ولا يثبت بمجرد قوله: (أَكْبَرُ شَهَادَةً)، بخلاف كونه شهيدًا بينه وبينهم؛ فإن هذا مما يعلم بالنص والاستدلال، فينظر: هل شهد الله بصدقه، وكذبهم في تكذيبه، أم شهد بكذبه وصدقهم في تكذيبه؟»[1].

ثانيًا: جاء في الصحيح عن النبي ﷺ أنه كان يقول حين يرفع رأسه من الركوع: «ربنا لك الحمد، ملء السماوات والأرض، وملء ما شئت من شيء بعد، أهل الثناء والمجد، أحق ما قال العبد، وكلنا لك عبد، اللَّـهمَّ لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجد، منك الجد»[2].

وقوله: (أحق ما قال العبد)، قد رواه بعضهم: حقٌّ ما قال العبدُ، على أنه: مبتدأ وخبر[3].

ويرى ابن تيميَّة أن هذه الرواية، مع كونها تحريفًا في اللفظ، فالمعنى أيضًا يردها؛ لأن العبد يقول: الحق والباطل.

فالصواب إذًا الذي يشهد لصحته اللفظ والمعنى هو: أحق، على وزن: (أفعل)، وهو: خبر لمبتدأ محذوف، تقديره: ذلك، يعود إلى الكلام المتقدم[4].

ثالثًا: قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ ﴾ [يونس: ٥].

فقوله تعالى: ﴿ لِتَعْلَمُوا۟ ﴾، قد قيل: إنه متعلق بـ (جَعَلَ)، وقيل: بـ (قَدَّرَهُ).

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٤/ ١١٤.

(٢) صحيح مسلم ٤/ ٤٤٠، (كتاب الصلاة ٢٠٥).

(٣) ما الموصولة هي المبتدأ، والعائد محذوف، وحق: خبرها.

(٤) ينظر: دقائق التفسير ٢/ ٣٩٩، ومجموعة الفتاوى ١٤/ ١٧٧، و ٢٢/ ٣٣٩.

ويـرى ابـن تيميَّـة أن الأولـى أن يتعلـق بـ (قـدره) لا بـ (جعـل)؛ لمنـاسبتـه للمعنى، «لأن كون هذا ضياء، وهذا نورًا، لا تأثير له في معرفة عدد السنين، والحساب، وإنمـا يؤثـر فـي ذلـك انتقالهمـا مـن بـرج إلى بـرج؛ ولأن الشمس لم يعلق لنا بها حساب شهر، ولا سنة، وإنما علق ذلك بالهلال، كما دلَّت عليه تلك الآية[1]؛ ولأنه قد قال: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثۡنَا عَشَرَ شَهۡرٗا فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوۡمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ مِنۡهَآ أَرۡبَعَةٌ حُرُمٞۚ﴾ [التوبة: ٣٦]، فأخبر أن الشهور معدودة اثنـا عشـر، والشهـر هـلالـي بـالاضطـرار[2]، فعلـم أن كـل واحـد منهمـا معـروف بالهلال»[3].

ويذكر ابن تيميَّة أنه قد يتوجه قوله: ﴿لِتَعۡلَمُواْ﴾ إلى (جعل)، ويكون تحته معنى دقيق صحيح. بيانه: إن نظير الشهر والسنَّة في الحساب هو اليوم والأسبوع، واليوم إنما يقاس بطلوع الشمس وغروبها، وأما الأسبوع فهو عدد الأيام، وإنما كان الأسبوع؛ لأجل الأيام الستة التي خلق فيها السماوات والأرض، ثم استوى على العرش.

«فوقع التعديل بين الشمس والقمر، باليوم والأسبوع بسير الشمس، والشهر والسنة بسير القمر، وبهما يتم الحساب، وبهذا قد يتوجه قوله: ﴿لِتَعۡلَمُواْ﴾ إلى (جعل)، فيكون جعل الشمس والقمر لهذا كله»[4].

رابعًا: قال تعالى: ﴿كَلَّا لَوۡ تَعۡلَمُونَ عِلۡمَ ٱلۡيَقِينِ ٥ لَتَرَوُنَّ ٱلۡجَحِيمَ ٦ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيۡنَ ٱلۡيَقِينِ ٧ ثُمَّ لَتُسۡـَٔلُنَّ يَوۡمَئِذٍ عَنِ ٱلنَّعِيمِ ٨﴾ [التكاثر].

---

(١) يشيـر إلـى قـولـه تعـالـى: ﴿۞يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَهِلَّةِۖ قُلۡ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلۡحَجِّۗ﴾ [البقرة: ١٨٩].

(٢) لأن عدته مرتبطة ابتداءً وانتهاءً بالهلال.

(٣) مجموعة الفتاوى ٢٥/ ٧٧.

(٤) مجموعة الفتاوى ٢٥/ ٨٠.

فقوله: ﴿ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ۝ ﴾ [التكاثر] هو جواب قسم محذوف، ولا يصح أن يتعلق بـ (لو)، لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى. أما من جهة اللفظ، فلكون جواب (لو) إذا كان مثبتًا إنما يكون ماضيًا، وقد تقدم هذا الوجه[1].

وأما من جهة المعنى؛ فلأن «قوله: ثم لترونها، ثم لتسألن، معطوف على ما قبله، فيكون داخلاً في حيزه، فلو كان الأول معلقًا بالشرط لكان المعطوف عليه كذلك، وهو باطل، لأن رؤيتها، والمساءلة عن النعيم، ليس معلقًا بأن يعلموها في الدنيا علم اليقين»[2].

❑ ❑ ❑

(١) ينظر: ص ٣٥٧ من هذا البحث.

(٢) التفسير الكبير ٧/ ٣٧، وينظر: دقائق التفسير ٦/ ٣٠٧، ومجموعة الفتاوى ١٦/ ٢٨٦، وينظر مزيدًا من الأمثلة: التفسير الكبير ٤/ ٣٩٣، و ٦/ ٢٣٩، ودقائق التفسير ٥/ ٧٥، ١٢٩، ومجموعة الفتاوى ٨/ ٤٩، ٧٦، ٣٢٥، و ١٥/ ٤٠، و ٢٥/ ٧٤، ومنهاج السنة النبوية ٥/ ٣٠٦، ٧/ ٢٠٤.

المبحث السادس

ميله إلى البحث عن أسرار العربية في التعبير

إن لغة العرب لغة شرَّفها الله تعالى، فقد أرسل خاتم رسله باللسان العربـي، وبه أنزل آخر كتبه. ولغة العرب تحوي في أساليبها أسرارًا من التعبير لا يدركها إلاَّ العالمون، لا سيما أسلوب القرآن الكريم، وقد كتب في بيان أسرار تعبيره كثير من العلماء[1].

ولكن أسراره لا تنقضي، وأنَّى لها أن تنقضي، وصدقًا ما قاله بعضهم: «إن هذا القادم من الملأ الأعلى، والذي نزل به سيد من كبار سادات الملأ الأعلى، فيه من الأسرار، ودواعي الإعجاز ما تنتهي الدنيا ولا ينتهي»[2].

والسطور القادمة بيان لأسرار تعبيرية ذكرها ابن تيميَّة، وهي تدل على سعة اطلاعه في علم العربية، وأنه لم يقف عند قوانينها، وإنما حاول أن يتبين ما تحويه هذه القوانين من أسرار في التعبير. ومن هذه الأسرار التعبيرية:

أولاً ـــ في نظم الكلام: (التقديم والتأخير):

قد ذكر سيبويه في كتابه أن من سنن العرب في كلامهم: أنهم «إنما يقدمون

---

(١) ينظر: التعبير البياني للقرآن الكريم ١/ ١٤، والتعبير الفني في القرآن ١٧٩، والتعبير القرآني ١١، ولمسات بيانية في نصوص من التنزيل ١٠.

(٢) لمسات بيانية في نصوص من التنزيل ٨.

الذي بيانه أهم لهم، وهم ببيانه أعنى»[1].

وما ذكره سيبويه يمثل قاعدة جامعة في هذا الباب، وأسلوب القرآن في التقديم جار على هذه القاعدة، ولكن الابتداء بالأهم لا يعني أن نبتدىء بالأفضل دائمًا، وإنما قد يبدأ الكلام بما هو مفضول ولكنه أهميته تكمن في مناسبته للسياق الوارد فيه.

وما تقدم مجملاً يوضحه ابن تيميَّة في جوابه للسائل الذي سأله عن قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ۝٣٤ وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ ۝٣٥ وَصَـٰحِبَتِهِۦ وَبَنِيهِ ۝٣٦﴾ [عبس]. لمَ ابتدأ بالأخ وعادة العرب أن تبدأ بالأهم؟

يقول ابن تيميَّة في جواب هذا السائل: «إن الابتداء يكون في كل مقام بما يناسبه، فتارةً: يقتضي الابتداء بالأعلى، وتارةً بالأدنى.

وهنا المناسبة تقتضي بالابتداء بالأدنى؛ لأن المقصود بيان فراره عن أقاربه مفصلاً، شيئًا بعد شيء، فلو ذكر الأقرب أولاً، لم يكن في ذكر الأبعد فائدة طائلة، فإنه يعلم أنه إذا فر من الأقرب، فر من الأبعد، ولما حصل للمستمع استشعار الشدة مفصلة، فابتدىء بنفي الأبعد منتقلاً إلى الأقرب، فقيل أولاً: ﴿يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ۝٣٤ . . .﴾، فعلم أن ثَمَّ شدة توجب ذلك، وقد يجوز أن يفر من غيره، ويجوز أن لا يفر، فقيل: ﴿وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ ۝٣٥ . . .﴾، فعلم أن الشدة أكبر من ذلك، بحيث توجب الفرار من الأبوين، ثم قيل: ﴿وَصَـٰحِبَتِهِۦ وَبَنِيهِ ۝٣٦ . . .﴾، فعلم أنها طامة بحيث توجب الفرار مما لا يفر منهم إلاَّ في غاية الشدة، وهي الزوجة والبنون، ولفظ صاحبته أحسن من زوجته»[2].

---

(١) الكتاب ١/ ١٥، وينظر: الجملة العربية تأليفها وأقسامها ٣٥.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٦/ ٥٢، وينظر: دقائق التفسير ٥/ ٢٩. ووجه حسن لفظ الصاحبة كما أرى، أن فيه تذكيرًا بالصحبة التي قضاها مع زوجته مما لا يوجب الفرار، ولكن الموقف أكبر من كل ذلك؟ وهذا التفسير البياني يعد نواة سابقة لما كتبه المحدثون عن أسرار التقديم في هذه الآيات، يقول الدكتور فاضل السامرائي في بيان أسرار التقديم في هذه الآيات: «بدأ في =

والترتيب المتقدم إنما كان في الكلام الخبري كما يذكر ابن تيميَّة، ونظيره في الكلام الطلبي، التقديم في باب الكفارات، يقول ابن تيميَّة: «نظيره في الأمر قوله: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وقوله: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]، فإن الواجبات نوعان: على الترتيب، فيتقدم فيه الأعلى فالأدنى[1]، كما في كفارة الظهار، والقتل، واليمين.

وعلى التخيير فابتدأ فيها بأخفها؛ ليبين أنه كان مجزيًا لا نقص فيه، وإن ذكر الأعلى بعده للترغيب فيه لا للإيجاب، فانتقال القلب من العمل الأدنى إلى الأعلى أولى من أن يؤمر بالأعلى ثم يذكر له الأدنى فيزدريه القلب.

ولهذا لما ذكر في جزاء الصيد الأعلى ابتداء[2]، كان لنا في ترتيبه روايتان،

= سورة (عبس) بذكر الأخ فالأم فالأب فالصاحبة، ثم الأبناء. . . ؛ وسبب ذلك والله أعلم أن المقام في (عبس) مقام الفرار والهرب، . . . والإنسان يفر من الأباعد أولاً، ثم ينتهي بألصق الناس به وأقربهم إليه فيكونون آخر من يفر منهم. . .»، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل ١٤٣.

(١) في الأصل فالأعلى، والصواب: ما أثبته ليستقيم معنى النص، كما هو واضح من تمثيله بالكفارات التي ذكرها، فكفارة الظهار: هي (العتق) فإن لم يجد، فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع، فإطعام ستين مسكينًا، وكفارة القتل: هي القصاص أولاً، أو العفو أما إلى الدية أو غيرها.
وكفارة اليمين هي: الإطعام أو الكسوة أو العتق، وهذه الثلاثة على التخيير؛ لذا كان الابتداء فيها من الأدنى إلى الأعلى، فمن لم يستطع فصيام ثلاثة إيام.
ومن المعلوم أن القسم الأول من كفارة اليمين هو أعلى من صيام ثلاثة أيام، لذا كان الانتقال من الأعلى إلى الأدنى، على الترتيب كما نص عليه القرآن.
ويلاحظ أن الكفارات التي قدمها القرآن والتي كان الأمر فيها على الترتيب تبتدىء بالأعلى فالأدنى. . .
ينظر: بداية المجتهد ٢/ ٨٣، ٣٠١، وفقه السنَّة ٢/ ٥٩، ٣٣٣، و ٣/ ١٠.

(٢) أي يفدي مثل ما قتل من النعم. يقول تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ . . . أَوْ كَفَّـٰرَةٌ طَعَامُ . . .﴾ [المائدة: ٩٥].

وإذا نصرنا المشهور، قلنا: قدم فيه الأعلى؛ لأن الأدنى بقدرته في قوله: ﴿أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾ [المائدة: ٩٥].

ولهذا لما ابتدأ بالأثقل في حدود المحاربين لم يكن عندنا على التخيير، ولا على الترتيب، بل بحسب الجرائم»[١].

وزيادة في إيضاح هذا النص أقول: خلص ابن تيميَّة في مقدمة نصه إلى قاعدة تقول: إن الابتداء بالأعلى في باب الكفارات يدل على أنها على الترتيب، وإن الابتداء فيها بالأدنى يدل على أنها على التخيير. وقد أورد في نهايته ما يمكن أن يكون قادحًا في هذه القاعدة، وهما: كفارة الصيد للمحرم، وحدود المحاربين.

أما ما يتعلق بالكفارة الأولى، فإن المشهور في كفارة الصيد للمحرم أنها على التخيير، ومع ذلك فقد ابتدأ فيها بالأعلى؛ لذا فقد ذكر ابن تيميَّة أنهم اختلفوا في هذه الكفارة، فمنهم من قال: هي على الترتيب، وهذا يتناسب مع القاعدة التي ذكرها. ومنهم من قال: إنها على التخيير، وهذا هو المشهور عندهم، ولكنه اعتل لخروجها عن القاعدة؛ بأنه إنما ابتدأ بالأعلى؛ لأن الأدنى في ملكه، وهو الطعام والصيام.

وفيما يتعلق بحدود المحاربين ـ وهم المسلحون الذين يخرجون في دار الإسلام، لإحداث الفوضى من سفك للدماء وسلب للأموال وهتك للأعراض، ويسمون أيضًا قطاع الطرق ـ فإن الله تعالى يقول في عقوبتهم: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَلَهُمْ فِى ٱلْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٤﴾﴾ [المائدة].

فالابتداء بالأثقل يدل على أنها ليست على التخيير، وهو من جانب آخر بحسب القاعدة المتقدمة يدل على أنها على الترتيب، ولكن هذا القول لا يستقيم لاختلاف

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٦/ ٥٢، وينظر: دقائق التفسير ٥/ ٢٩، ٣٠.

جنايات المحاربين، لذا كان الراجح فيهم أنهم يجازون حسب جرائمهم[1].

ثانيًا ــ في استعمال (مَنْ) الموصولة:

قال تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥].

يقول ابن تيميَّة: إن القرآن استعمل الاسم الموصول (من)، ولم يستعمل (ما)؛ والسر في هذا الاستعمال «أنه لما اجتمع ما يعقل، وما لا يعقل، غلب ما يعقل، وعبر عنه بـ (من) لتكون أبلغ؛ فإنهم مع كونهم من أهل العلم والمعرفة، لا يعلم أحد منهم الغيب إلَّا الله»[2].

ثالثًا ــ في إعادة الاسم الظاهر بدل المضمر:

قال تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ [البقرة: ٢١٧]. يتساءل ابن تيميَّة عن السر في إعادة لفظ الظاهر، مع أنه يصح الاكتفاء بضميره فيقول: «فإن قيل: فما الفائدة في إعادة ذكر القتال للفظ الظاهر، وهلا اكتفى بضميره فقال: هو كبير؟ وأنت إذا قلت: سألته عن زيد، هو في الدار؟ كان أوجز من أن تقول: أزيد في الدار؟»[3].

والجواب عمومًا: إنها بلاغة القرآن، وخصوصًا، يقول ابن تيميَّة: «في إعادته بلفظ الظاهر بلاغة بديعة، وهو تعليق الحكم الخبري باسم القتال فيه عمومًا، ولو أتى بالمضمر، فقال هو كبير، لتوهم اختصاص الحكم بذلك القتال المسؤول عنه، وليس هو كذلك، وإنما هو عام في كل قتال وقع في شهر حرام»[4].

ويجمع ابن تيميَّة النظائر ليقرر هذه القاعدة، فيقول: «وقريب من هذا قوله

---

(١) ينظر: بداية المجتهد ٢/ ٣٤١، وفقه السنَّة ١/ ٤٨٦، و ٢/ ٤٥٠.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٦/ ٧١.

(٣) مجموعة الفتاوى ١٤/ ٥٦.

(٤) مجموعة الفتاوى ١٤/ ٥٦.

تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ ﴿١٧٠﴾ ﴾ [الأعراف]، ولم يقل: أجرهم؛ تعليقًا لهذا الحكم بالوصف، وهو كونهم مصلحين، وليس في الضمير ما يدل على الوصف المذكور.

وقريب منه، وهو ألطف منه، قوله تعالى: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، ولم يقل: فيه، تعليقًا لحكم الاعتزال بنفس الحيض، وأنه هو سبب الاعتزال؛ وقال: ﴿ قُلْ هُوَ أَذًى ﴾، ولم يقل: المحيض أذى؛ لأنه جاء به على الأصل؛ ولأنه لو كرره لثقل اللفظ به؛ لتكرره ثلاث مرات، وكان ذكره بلفظ الظاهر في الأمر بالاعتزال أحسن من ذكره مضمرًا؛ ليفيد تعليق الحكم بكونه حيضًا، بخلاف قوله: ﴿ قُلْ هُوَ أَذًى ﴾؛ فإنه إخبار بالواقع، والمخاطبون يعلمون أن جهة كونه أذى هو نفس كونه حيضًا، بخلاف تعليق الحكم به، فإنه إنما يعلم بالشرع، فتأمله»[1].

رابعًا ـ في التقييد بالظرف:

قال تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ ﴿٢﴾ ﴾ [الأنعام].

يقول ابن تيميَّة عن حكمة التقييد بالظرف (عنده) في الأجل الثاني: «أما قوله سبحانه: ﴿ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُ ﴾، فالأجل الأول: أجل كل عبد، الذي ينقضي به عمره، والأجل المسمى عنده: هو أجل القيامة العامة[2]؛ ولهذا قال: ﴿ مُّسَمًّى عِندَهُ ﴾، فإن وقت الساعة لا يعلمه ملك مقرب، ولا نبي مرسل، كما قال:

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٤/٥٦ ـ ٥٧.

(٢) يقول ابن كثير عند تفسير هذه الآية: «قال سعيد بن جبير عن ابن عباس ﴿ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا ﴾ [الأنعام: ٢]، يعني: الموت، ﴿ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُ ﴾، يعني: الآخرة. وهكذا روى عن مجاهد، وعكرمة، وسعيد بن جبير، والحسن، وقتادة، والضحاك، وزيد بن مسلم، وعطية، والسدي، ومقاتل بن حيان، وغيرهم»، تفسير القرآن العظيم ٢/١١٦.

﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ﴾ [الأعراف: ١٨٧]، بخلاف ما إذا قال: مسمّى، كقوله: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [البقرة: ٢٨٢]، إذ لم يقيد بأنه مسمّى عنده فقد يعرفه العباد.

وأما أجل الموت فهذا تعرفه الملائكة الذين يكتبون رزق العبد، وأجله وعمله، وشقي أو سعيد، كما قال في الصحيحين. . . »[1].

خامسًا ـــ في استعمال الحروف، ومنها:

حرف (الباء):

قال تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦].

يقول ابن تيميَّة عن معنى (الباء) في هذه الآية: «إذا قال القائل: يشرب بها: إن الباء زائدة، كان من قبل علمه[2]؛ فإن الشارب قد يشرب ولا يروى، فإذا قيل: يشرب منها، لم يدل على الري، وإذا ضمن معنى الري، فقيل: يشرب بها، كان دليلاً على الشرب الذي يحصل به الري، وهذا الشرب خاص دل عليه لفظ (الباء) »[3].

ونظير هذه الآية في دلالة (الباء) على معنى زائد، قوله تعالى في الوضوء: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، وقوله تعالى في التيمم: ﴿فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾، فوجود (الباء) كما يقول ابن تيميَّة: «يقتضي إلصاق الممسوح؛ لأن الباء للإلصاق، وهذا يقتضي: إيصال الماء، والصعيد إلى أعضاء

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٤/ ٢٧٣، وينظر: دقائق التفسير ٣/ ١٠٤ ـــ ١٠٥، وحديث الصحيحين عن ابن مسعود، ومضمونه: إن الملك يؤمر بكتابة أربع كلمات لكل جنين وهو في بطن أمه، وهذه الكلمات هي: رزقه وأجله وعمله وشقي أو سعيد. ينظر: صحيح البخاري ٦/ ٤٤٧، (كتاب أحاديث الأنبياء ٣٣٣٢)، وصحيح مسلم ١٦/ ٤٢٩، (كتاب القدر ١ ـــ ٥).

(٢) أي أنه قصر في فهم القرآن، وتقصيره جاء من قبل علمه.

(٣) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٥٧، وينظر: الفرقان ٣٣، ومجموعة الفتاوى ٢١/ ٧٣.

الطهارة، وإذا قيل: امسح رأسك ورجلك، لم يقتضِ إيصال الماء إلى العضو، وهذا يبين أن (الباء) حرف جاء لمعنى، لا زائدة كما يظنه بعض الناس»[1].

ويقول في موضع آخر: «وقولهم: مسحت الرجل، ليس مرادفًا لقوله: مسحت بالرجل؛ فإنه إذا عدي بـ (الباء)، أريد به معنى الإلصاق، أي: ألصقت به شيئًا، وإذا قيل: مسحته، لم يقتضِ ذلك أن يكون ألصقت به شيئًا، وإنما يقتضي مجرد المسح»[2].

حرف (اللام):

قال تعالى: ﴿ ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ﴿١٥﴾ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ ﴿١٦﴾ ﴾ [المؤمنون].

يذكر ابن تيميَّة أن من الناس من يتساءل: لم دخلت لام التوكيد في الموت وهو مشاهد، ولم تدخل في البعث وهو غيب فيحتاج إلى التوكيد؟

ويجيب عن ذلك بقوله: «ذلك، والله أعلم، إن المقصود بذكر الموت والبعث، هو الإخبار بالجزاء والمعاد، وأول ذلك هو الموت، فنبه على الإيمان بالمعاد، والاستعداد لما بعد الموت. وأيضًا ففيه تنبيه على قهر الإنسان، وإذلاله، يقول: بعد هذا كله إنك تموت، فترد إلى أسفل سافلين إلاَّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات»[3].

ومن استعمال (اللام) أيضًا: قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ لَا يَنفَعُ الظَّالِمِينَ مَعْذِرَتُهُمْ وَلَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ ﴿٥٢﴾ ﴾ [غافر]، فمن العلماء كما يقول ابن تيميَّة من قال: لهم اللعنة، أي: عليهم اللعنة.

---

(١) دقائق التفسير ٣/ ٢٥، وينظر: مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٥٧، و ٢١/ ٧٣.

(٢) منهاج السنة النبوية ٤/ ١٧٦.

(٣) مجموعة الفتاوى ١٦/ ١٦٣، قد تناول هذه الآية كثير من العلماء لبيان السر التعبيري في تأكيد الموت باللام، ولزيادة الفائدة ينظر: البحر المحيط ٦/ ٣٩٩، وروح المعاني ١٨/ ١٧، ولمسات بيانية في نصوص من التنزيل ٨٨.

ويرى ابن تيميَّة أن معنى ما قالوه صحيح، ولكن معنى (لهم اللعنة) يختلف عن معنى (عليهم اللعنة)؛ فإنه «إذا قيل: ولهم اللعنة، فالمراد أنهم يجزون بها، وإذا قيل: عليهم، فالمراد: الدعاء عليهم باللعنة، فالمعنيان مفترقان، وقد يراد بقوله: عليهم، الخبر، أي: وقعت عليهم اللعنة. فحرف الاستعلاء أفاد غير ما أفاده حرف الاختصاص، وإن كانا يشتركان في أن أولئك ملعونون»[1].

حرف (الواو):

كان النبـي ﷺ يقول في خطبته: «من يطع الله ورسوله فقد رشد...»[2]، فقرن بين طاعة الله وطاعته بحرف (الواو).

وجاء عنه أنه كان يقول: «ولا تقولوا ما شاء الله وشاء محمد، ولكن قولوا: ما شاء الله ثم شاء محمد»[3]، فنهى عن استعمال (الواو) مع المشيئة.

يقول ابن تيميَّة في بيان ذلك: «ففي الطاعة قرن اسم الرسول باسمه بحرف (الواو)، وفي المشيئة، أمر أن يجعل ذلك بحرف (ثم)؛ وذلك لأن طاعة الرسول طاعة لله، فمن أطاع الرسول فقد أطاع الله، وطاعة الله طاعة الرسول، بخلاف المشيئة فليست مشيئة أحد من العباد مشيئة لله، ولا مشيئة الله مستلزمة لمشيئة العباد، بل ما شاء الله كان، وإن لم يشأ الناس، وما شاء الناس لم يكن إن لم يشأ الله»[4].

❑ ❑ ❑

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢٩/ ١٨٦.

(٢) سنن أبـي داود ٢/ ٢٣٩ (كتاب النكاح ٢١١٩).

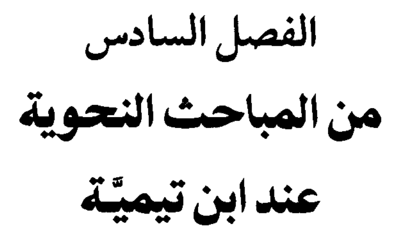
(٣) ينظر: مسند الأمام أحمد ٥/ ٣٩٣، وسنن أبـي داود ٤/ ٢٩٥ (٤٩٨٠).

(٤) مجموعة الفتاوى ٣/ ٧٥.

وينظر أمثلة أخرى لاستعمال الحروف: التفسير الكبير ٥/ ٧، ودقائق التفسير ٥/ ١٥١، ومجموعة الفتاوى ١٤/ ٦٨، و ١٥/ ٤١، ١٢٢، و ٢٧/ ٢٢٧، و ٣١/ ٨٣.



الفصل السادس



من المباحث النحوية عند ابن تيميَّة

ويتضمن أربعة مباحث

المبحث الأول : الكلام وأقسامه .

المبحث الثاني : من مباحث الأسماء .

المبحث الثالث : من مباحث الأفعال .

المبحث الرابع : من مباحث الحروف .

من المباحث النحوية

صفحات هذا الفصل ستضم بين طياتها مجموعة من المسائل النحوية التي ذكرها ابن تيميَّة في مواضع متفرقة من كتبه، وأحسب أني لم آل جهدًا في تتبع ما ذكره من مسائل.

نبدؤها بذكر مسائل تتعلق بالكلام وأقسامه، ثم نتبعها بذكر المسائل المتعلقة بكل قسم من أقسامه.

المبحث الأول

الكلام وأقسامه

الكـــلام

حده في اللغة:

يطلق الكلام، ويراد به ثلاثة أمور[1]:

أولاً: اللفظ المركب من الأصوات.

ثانيًا: ما في النفس من المعاني.

(١) ينظر: شرح شذور الذهب ٢٧، وشرح الحدود النحوية ٣٢.

ثالثًا: كل ما أفهم المخاطب سواء أكان لفظًا أم إشارة، أم ما نطق به لسان الحال.

وقد تنازع العلماء في إطلاق الكلام على المعنيين: الأول والثاني، هل هو حقيقة فيهما، أو في الأول أو في الثاني فقط، ثلاثة مذاهب للنحاة[1].

وقد ذكر ابن تيميَّة ما ذكره العلماء في ما يصدق عليه لفظ الكلام[2]، وأما ما تنازع فيه العلماء فيما يصدق عليه لفظ الكلام حقيقة، فهذه المسألة لها غورها وارتباطها الاعتقادي العميق عند الفرق الإسلامية. وإنما تنازع الناس في مسمى الكلام حقيقة، لأجل ارتباطه بكلام الله تعالى ومسألة خلق القرآن، وهذه المسألة أطرافها واسعة والخلافات فيها متشعبة وبحثها في مكانها في كتب الاعتقاد أولى وأحرى، لضعف اتصالها بالبحث النحوي[3].

وأما ما يتعلق بمسألة حقيقة الكلام مطلقًا، فاختيار ابن تيميَّة: أن حقيقة الكلام المطلق: إنما هو اللفظ، والمعنى جميعًا، ولكن قد يراد به أحدهما مع التقييد، وفي بيان ذلك يقول: «زعم بعضهم: أن الكلام ليس إلاَّ الحرف والصوت فقط، وأن المعاني المجردة لا تسمى كلامًا أصلاً، وليس كذلك، بل الكلام المطلق اسم للمعاني، والحروف جميعًا، وقد يسمى أحدهما كلامًا مع التقييد، كما يقول النحاة: الكلام: اسم: وفعل، وحرف، فالمقسوم هنا اللفظ، وكما قال الحسن البصري: ما زال أهل العلم يعودون بالتكلم على التفكر، وبالتفكر على التدبر، ويناطقون القلوب حتى نطقت، وكما قال الجنيد: التوحيد: قول القلب، والتوكل عمل القلب، فجعلوا للقلب نطقًا، وقولاً، كما جعل النبي ﷺ للنفس حديثًا في قوله:

---

(١) ينظر: شرح الحدود النحوية ٣٢.

(٢) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٢/ ٢١٧.

(٣) ينظر: الحيدة ٤، والسنَّة ١/ ١٣٢، وشرح الأصول الخمسة ٥٢٧، والإرشاد ١٠٢، وشرح العقيدة الطحاوية ٢/ ١٧٣، وفتح الباري ١٣/ ٦٠٣، والأساس لعقائد الأكياس ٨٤، وأثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية ١٢٣، والبحث اللغوي في المجاز والتأويل ٢٠٦.

(إن الله تجاوز لأمتي عما حدثت به أنفسها، ثم قال: ما لم تتكلم به، أو تعمل به)[1]، فعلم أن الكلام المطلق: هو ما كان بالحروف المطابقة للمعنى»[2].

أقول: لا ريب أن واقع الاستعمال يشهد لما ذكره ابن تيميَّة من أن حقيقة الكلام: إنما هو اللفظ والمعنى جميعًا؛ ولأنه لا غنى لأحدهما عن الآخر، فاللفظ لا عبرة به بلا معنى، والمعنى لن ندركه بلا لفظ.

وأما ما ذكره من جواز تسمية أحدهما كلامًا، ففي النفس منه شيء، لأن الفصل بين اللفظ والمعنى، متصور في الذهن فقط، وأما في واقع الاستعمال فلا يعتد به.

وما ذكره مثالاً على إطلاق الكلام على اللفظ، وهو قول النحاة: الكلام: اسم وفعل وحرف، وإن كان ظاهره متوجهًا إلى اللفظ، فإن المعنى لبه وأساسه، فأقسام الكلام إنما ميزها النحاة عن طريق المعاني التي تدل عليها، لا مجرد اللفظ، لأنها كلها مشتركة بنظم الحروف وإنما تتمايز بالمعاني.

وأما ما ذكره شاهدًا على جواز إطلاق الكلام على ما في النفس من المعاني، فأود التنبيه فيه على أمر عام، وهو: أنه لم يجر إطلاق لفظ الكلام صراحة على ما في النفس من المعاني، وإنما جاء التعبير عما يدور في النفس بلفظ النطق تارة، وبلفظ القول أخرى، وبلفظ الحديث ثالثة، وبلفظ الذكر رابعة[3]. وأصرح ما رأيته في ذلك ما نسب إلى الأخطل[4]، وهو قوله[5]:

---

(١) صحيح البخاري ٩/ ٤٨٥، (كتاب الطلاق ٥٢٦٩)، وصحيح مسلم ٢/ ٥٠٦، (كتاب الإيمان ٢٠١).

(٢) مجموعة الفتاوى ١٢/ ٢١٧، وينظر ١٢/ ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٣) مثاله الحديث القدسي: «إن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي»، صحيح مسلم ١٧/ ١٥، كتاب الذكر (٢١).

(٤) غياث بن غوث، من بني تغلب الشاعر النصراني مات على النصرانية (ت ٩٠هـ).
ينظر: الشعر والشعراء ١/ ٤٨٣، وخزانة الأدب ١/ ٤٥٩.

(٥) نسب للأخطل ولا وجود له في ديوانه، وممن نسبه الرازي في محصوله: ينظر: ١/ ق٢/ ٣٨، =

إن الكـــلامَ لفـــي الفـــؤاد وإنمـــا جُعِـلَ اللســـانُ علـى الفـؤاد دليــلاً

فهذا الشاهد يحتاج إلى صحته أولاً، ثم إن له وجهًا متقبلاً، فإنه وإن جعل أصل الكلام في الفؤاد وهذا معنى حق، فإنه عقبه بذكر ما يدل عليه من لفظ اللسان، فهو لم يفصل بين اللفظ والمعنى، وإنما أراد التنبيه على أهمية المعنى.

والشواهد التي ذكرها ابن تيميَّة تشهد لما قدمته، فإنه في قول الحسن جاء التعبير بلفظ (النطق)، وفي قول الجنيد[1] جاء التعبير بلفظ (القول)، وفي الحديث الشريف: جاء التعبير بلفظ (الحديث)، ويلاحظ في الحديث نفسه التمييز بين ما في النفس، وقد سماه النبي ﷺ (حديثًا)، وبين ما في اللسان، وقد سماه (كلامًا)[2].

ثـم إن الاشتقـاق يشهـد لصحـة قصـر لفـظ الكـلام على المعـاني المعبـر عنهـا بالألفاظ، يقول الراغب الأصفهاني: «الكلم: التأثير المدرك بإحدى الحاستين، فالكلام مدرك بحاسة السمع، والكلم بحاسة البصر... ولاجتماعهما في ذلك قال الشاعر:

والكلـم الأصيـل كـأرعـب الكلـم

الكلم الأول، جمع كلمة، والثاني: جراحات»[3].

حدّه في الاصطلاح:

عرف ابن تيميَّة الكلام بالحد الرسمي كما يعبر المناطقة[4]، فالكلام عنده: لا

= وابن هشام في شرح شذوره، ينظر ٢٨، وقيل إن البيت محرف، وأن الرواية الصحيحة: إن البيان من الفؤاد...

ينظر: درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٨٥.

(١) الجنيد بن محمد أبو القاسم البغدادي من كبار العلماء (ت ٢٩٨هـ).
ينظر: تاريخ بغداد ٧/ ٢٤١، ومن أعلام العارفين ٣٢.

(٢) ينظر: العقيدة السلفية ٤٣.

(٣) معجم مفردات ألفاظ القرآن ٤٥٧.

(٤) الحد عند المناطقة ثلاثة أقسام: الحد الحقيقي، والحد الرسمي، والحد اللفظي. فالحقيقي =

يطلق إلاَّ على الجمل التامة[1].

ومن هذا القول أستطيع أن أقول:

(أ) إن ما ذكره في تعريف الكلام وتمييزه، حاصله يؤدي إلى ما يؤديه تعريف النحاة المشهور للكلام، الذي هو: «قول مفيد مقصود لذاته»[2]، وإنما اختلفت جهتا التعريف، فتعريف ابن تيميَّة: تعريف في المثال، وتعريف النحاة: تعريف بالماهية والذات.

(ب) إن الجمل ــ عند ابن تيميَّة ــ أعم من الكلام، وهذا واضح من تقييده للكلام بأنه: الجمل التامة، وهذا هو أحد مذهبي النحاة، وهو اختيار الرضي في شرحه على (الكافية)[3]، وهو ما صوبه ابن هشام في (المغني)[4].

والمذهب الآخر: يرى أنهما مترادفان، وهو ظاهر كلام الزمخشري في (مفصله)، واختيار شارحه[5]، وقيل: إنه هو الذي يقتضيه كلام أكثر النحاة[6].

وأصحاب المذهب الأول، فرقوا بين الكلام والجملة، بأن قالوا: «والفرق بين الجملة والكلام: أن الجملة ما تضمن الإسناد الأصلي سواء كانت مقصودة لذاته أو لا؟ كالجملة التي هي خبر المبتدأ... والكلام ما تضمن الإسناد الأصلي، وكان مقصودًا لذاته، فكل كلام جملة، ولا ينعكس»[7].

= ما كان بالذوات، والرسمي ما كان بالمثال أو الصفات، واللفظي: ما كان بإبدال العبارات بأبين منها، ينظر: الحدود ٢٣٩، والمبين ٣٢٠.

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٢/ ٦٢.

(٢) شرح الحدود النحوية ٣٢.

(٣) ينظر: شرح الرضي على الكافية ١/ ٨.

(٤) ينظر: مغني اللبيب ٢/ ٣٧٤.

(٥) ينظر: شرح المفصل ١/ ١٨، ٢٠.

(٦) ينظر: شرح الحدود النحوية ٣٤.

(٧) شرح الرضي على الكافية ١/ ٨.

فـائـدة: قدمنا أن الكلام التام لا يكون إلاَّ جملة مفيدة، وبناء على هذه القاعدة، نحصل فائدة شرعية في ذكر الله تعالى، ذكرها ابن تيميَّة، وهي: أن جميع ما شرعه الله من الذكر، إنما هو كلام تام، كقول المؤذن: الله أكبر، وقول المصلي: سبحان ربي العظيم، وقول الملبي: لبيك اللَّـهُمَّ لبيك...

وأما ما زعمه بعضهم من أن هذا ذكر العامة، وأن ذكر الخاصة هو الاسم المفرد (الله، الله)، وذكر خاصة الخاصة هو الاسم المضمر (هو، هو)، فهم غالطون، فإن الذكر بالاسم المفرد، مظهرًا أو مضمرًا، أبعد عن السنَّة، وأبعد عن الفائدة، يقول ابن تيميَّة: «وأما الاسم المفرد، مظهرًا أو مضمرًا فليس بكلام تام، ولا جملة مفيدة، ولا يتعلق به إيمان، ولا كفر، ولا أمر، ولا نهي، ولم يذكر ذلك أحد من سلف الأمة، ولا شرع ذلك رسول الله ﷺ، ولا يعطي القلب بنفسه معرفة مفيدة، ولا حالاً نافعًا، وإنما يعطيه تصورًا مطلقًا، لا يحكم عليه بنفي ولا إثبات؛ فإن لم يقترن به من معرفة القلب وحاله ما يفيد بنفسه وإلاَّ لم يكن فيه فائدة، والشريعة إنما تشرع من الأذكار ما يفيد بنفسه، لا ما تكون الفائدة حاصلة بغيره»[1].

وما استدل به بعضهم، وهو قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴿٩١﴾﴾ [الأنعام]، لا حجة فيه؛ فإن الاسم المذكور (الله) مبتدأ، وخبره قد دل عليه الاستفهام قبله في قوله ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ [الأنعام: ٩١]، ولذلك نظائر، تقول: من جاره، فيقول: زيد[2].

ومما يبين ذلك كما يقول ابن تيميَّة: «ما ذكره سيبويه وغيره من أئمة النحو أن العرب يحكون بالقول ما كان كلامًا، لا يحكون به ما كان مفردًا، فالقول لا يحكى به إلاَّ كلام تام، أو جملة اسمية أو فعلية، ولهذا يكسرون (إن) إذا جاءت بعد القول، فالقول لا يحكى به اسم»[3].

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٠/ ١٣٣ ـ ١٣٤، وينظر: ١٢/ ٣١٧، ٣١٦، ٣١٤، ٢٢٨، ٢٢٧.

(٢) ينظر: الرد على المنطقيين ٣٥، ٣٦، ومجموعة الفتاوى ١٠/ ١٣٣.

(٣) مجموعة الفتاوى ١٠/ ١٣٤ ـ ١٣٥، وجاء في الكتاب: نقلاً عن الخليل: «رأيت المضاف =

الكلمة

اصطلح النحاة على تعريف الكلمة بأنها: «قول مفرد مستقل»[(١)]، واتفقوا على أن إطلاقها على مفردات الكلام، (الاسم والفعل والحرف) هو الإطلاق الحقيقي، وهي إن استعملت في غير ذلك فهو من باب المجاز، كاستعمالها في الدلالة على الكلام التام، بل هذا الإطلاق في اصطلاحهم يعد مجازًا مهملاً، بل منكرًا، كما عبر بعضهم إذ يقول: «ومجازي مهمل في عرفهم ــ أي النحاة ــ وهو إطلاقها على الكلام، نحو: ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِيَ ٱلْعُلْيَا﴾ [التوبة: ٤٠]، وهذا الإطلاق منكر في اصطلاحهم، ولهذا لا يتعرض لذكره في كتب النحو بوجه، كما قال ابن مالك في شرح التسهيل، وإن ذكره في الألفية، فقد قيل: إنه من أمراضها التي لا دواء لها»[(٢)].

وهذا الذي عده النحاة مجازًا مهملاً منكرًا في اصطلاحهم، وقف عنده ابن تيميّة وقفة منبه لكثير ممن اشتغلوا بصناعة النحو، الذين ظنوا «أن اصطلاحهم في مسمى الكلمة، ينقسم إلى: اسم وفعل وحرف، هو لغة العرب، والفاضل[(٣)]، منهم يقول:

وكلمة بها كلام قد يؤم.

ويقولون: العرب قد تستعمل الكلمة في الجملة التامة، وتستعملها في المفردة»[(٤)].

= لا يكون حكاية كما لا يكون المفرد حكاية» ٢/ ٦٦، وينظر في كسر إن بعد القول: الكتاب ١/ ٤٧١، والأصول في النحو ١/ ٢٦٣، وشرح ابن عقيل ١/ ٣٥٣، وهمع الهوامع ١/ ١٣٦، والنواسخ في كتاب سيبويه ١٢١.

(١) شرح الحدود النحوية ٤١.

(٢) شرح الحدود النحوية ٤٢، وينظر: ألفية ابن مالك ٣، وشرح التسهيل ١/ ٣، وشرح الرضي على الكافية ١/ ٢ ــ ٣.

(٣) الفاضل الذي قصده ابن تيميّة هو ابن مالك: وينظر قوله: ألفية ابن مالك ٣.

(٤) مجموعة الفتاوى ١٢/ ٦٠.

وهذا الظن من النحاة، يقول عنه ابن تيميَّة أنهم غلطوا فيه؛ لأن (الكلمة) في لغة العرب: «هي الجملة التامة، الجملة الاسمية، أو الفعلية»[1]، «ولا يوجد قط في الكتاب والسنَّة، وكلام العرب لفظ (كلمة) إلاَّ والمراد به الجملة التامة»[2].

ثم شرع ابن تيميَّة في ذكر الشواهد القرآنية والحديثية، التي فيها استعمال (الكلمة) بمعنى الكلام التام، ومن تلك الشواهد[3]:

قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [آل عمران: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلسُّفْلَىٰ ۗ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا ۗ﴾ [التوبة: ٤٠]. وقول النبي ﷺ: «كلمتان خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى الرحمن: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم»[4]، وقوله ﷺ: «إن أصدق كلمة قالها الشاعر، كلمة لبيد[5]: ألا كلُّ شيءٍ ما خلا الله باطلُ»[6].

وهذا الذي قرره ابن تيميَّة، يشهد له استعمال القرآن والسنة[7]، واستعمالهما إنما هو الاستعمال العربي الفصيح، وما نبه عليه ابن تيميَّة له أهميته، في وضع الأمور كل في نصابه، فلن يطغى اصطلاح حادث على أسلوب العرب، بل تبقى لغة العرب أصلاً، واصطلاح غيرهم فرعًا وتابعًا.

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٢/ ٦٠، وينظر: الجواب الصحيح ٢/ ١٣٩.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٢/ ٦٠.

(٣) ينظر: دقائق التفسير ٢/ ٣٢٥، والرد على المنطقيين ١٢٩، ومجموعة الفتاوى ١٠/ ١٣٧، و ١٢/ ٦٠.

(٤) صحيح البخاري ١١/ ٦٩٤، (كتاب الإيمان والنذور ٦٦٨٢)، وصحيح مسلم ١٧/ ٢١ (كتاب الذكر ٣١).

(٥) ينظر قول لبيد: ديوانه ١٣٢.

(٦) صحيح البخاري ١٠/ ٦٥٨ (كتاب الأدب ٦١٤٧)، وصحيح مسلم ١٥/ ١٦ (كتاب الشعر ٢ ــ ٦).

(٧) ينظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن ٤٥٧، والمعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ٧٨٧، والمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٦/ ٥٨.

أقسام الكلام

(أ) من حيث أجزاؤه التي يتألف منها:

كـاد النحـاة القـدامـى يجمعـون علـى أن الكـلام يقسـم إلـى: اسـم، وفعـل، وحرف[(١)]، وهذا هو تقسيم أوائل النحاة، قال سيبويه: «فالكلم: اسم، وفعل، وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل»[(٢)].

ثم سار على نهجه من جاء بعده من النحاة، ومنهم: الزجاجي[(٣)]، إذ يقول: «أقسام الكلام ثلاثة: اسم، وفعل، وحرف جاء لمعنى»[(٤)].

وابن جني إذ يقول: «الكلام كله ثلاثة أضرب: اسم، وفعل، وحرف جاء لمعنى»[(٥)].

وقد نقل ابن تيميّة تقسيم النحاة للكلام[(٦)]، ثم ذكر أن قسمًا من النحاة منهم الجزولي[(٧)]، اعترضوا عليهم في عبارة التقسيم، يقول ابن تيمية: «وجاء الجزولي وغيره، فاعترضوا على النحاة في هذا، ولم يفهموا كلامهم، فقالوا: كل جنس قسم إلى أنواعه أو أشخاص أنواعه، فاسم المقسوم صادق على الأنواع والأشخاص، وإلاَّ

---

(١) زاد بعض القدماء على هذه الأقسام الخالفة، أما المحدثون فقد توسعوا في ذلك غاية التوسع، ينظر: في أصول اللغة والنحو ١٣١، وأقسام الكلام العربي ١٥٦.

(٢) الكتاب ١/ ٢.

(٣) عبد الرحمن بن إسحاق أبو القاسم الزجاجي من كبار علماء العربية (ت ٣٤٠هـ).
ينظر: إنباه الرواة ٢/ ١٦٠، وبغية الوعاة ٢/ ٧٧.

(٤) الجمل ١، وينظر: البسيط في شرح جمل الزجاجي ١/ ١٥٧.

(٥) اللمع في العربية ٧، وشرح اللمع ١/ ٢، وإنما ذكرت هذين النحويين لإيراد ابن تيمية لهما.

(٦) ينظر: التفسير الكبير ٧/ ٤٨٩، ومجموعة الفتاوى ١٠/ ١٣٧، و ١٢/ ٦٢، ومنهاج السنَّة النبوية ٢/ ٢٠٤.

(٧) عيسى بن عبد العزيز أبو موسى الجزولي النحوي صاحب المقدمة (ت ٦٠٧هـ).
ينظر: بغية الوعاة ٢/ ٢٣٦، والأعلام ٥/ ١٠٤.

فليست أقسامًا له، وأرادوا بذلك الاعتراض على قول الزجاجي[1]: الكلام: اسم، وفعل، وحرف، والذي ذكره الزجاجي هو الذي ذكره سيبويه، وسائر أئمة النحاة، وأرادوا بذلك القسمة الأولى المعروفة، وهي قسمة الأمور الموجودة إلى أجزائها[2]، كما يقسم العقار والمال، ولم يريدوا بذلك قسمة الكليات، التي لا توجد كليات إلاَّ في الذهن، كقسمة الحيوان إلى: ناطق، وبهيم، وقسمة الاسم إلى: المعرب، والمبني، فإن المقسم هنا هو معنى عقلي كلي لا يكون كليًا إلاَّ في الذهن»[3]، وقال أيضًا: «فمن لم يفرق بين قسمة الكلي إلى جزئياته، والكل إلى أجزائه، كقسمة الكلمة إلى: اسم وفعل وحرف، وإلاَّ غلط كما غلط كثير من الناس في هذا الموضع.

ولما قالت طائفة من النحاة كالزجاجي وابن جني: الكلام ينقسم إلى: اسم وفعل وحرف، أو الكلام كله ثلاثة: اسم وفعل وحرف؛ اعترض على ذلك من لم يعرف مقصودهم، ومن لم يجعل القسمة نوعين كالجزولي حيث قال: كل جنس قسم إلى أنواعه أو أشخاصه، أو نوع قسم إلى أشخاصه، فاسم المقسوم صادق على

---

(١) في مجموع الفتاوى: الزجاج، وفي منهاج السنَّة النبوية الزجاجي وهو الصواب، وهذا القول موجود في (جمله): ١، وهو الذي اعترض عليه، ينظر: البسيط في شرح جمل الزجاجي ١/ ١٥٨، وشرح الجمل ١/ ٨٧ ـ ٨٨.

(٢) اعتراض الجزولي إنما هو من جهة المنطق، وجواب ابن تيميَّة كان أيضًا من جهة المنطق، فالكل، كما يقول المناطقة: لفظ مشترك لمشتبه الأجزاء، وغير مشتبه الأجزاء، أما الكلي: فعبارة عن معنى متحد صالح لأن يشترك فيه كثيرون، كالإنسان، والفرس ونحوهما، وهذا لا وجود له إلاَّ في الذهن.
وتقسيم الكل إلى أجزائه، لا يشترط فيه أن يصدق الاسم على الجزء، وأما تقسيم الكلي، فيشترط فيه أن يصدق المعنى الكلي على كل جزء من أجزائه، وتقسيم النحاة للكلام هو من النوع الأول.
ينظر: الحدود والرسوم ١٩٥، والمبين ٣١٨.

(٣) مجموعة الفتاوى ١٢/ ٦٢ ـ ٦٣، وينظر: منهاج السنة النبوية ٢/ ٢٠٤.

الأنواع والأشخاص وإلاَّ فليست أقسامًا له.

وكلام أبـي البقاء في تفسير ابن جني أقرب حيث قال: معناه أجزاء الكلام ونحو ذلك»[1].

معنى الحرف:

لفظ الحرف في اللغة هو: الحد والطرف، كما يقال: حرف الرغيف، وحرف الجبل.

قال الجوهري: «حرف كل شيء طرفه وشفيره وحده، ومنه حرف الجبل وهو أعلاه المحدد»[2]، وقال ابن تيميَّة: «ولفظ الحرف يراد به الاسم، والفعل، وحروف المعاني، واسم حروف الهجاء، ولهذا سأل الخليل أصحابه: كيف تنطقون بالزاي من زيد؟ فقالوا: زاي، فقال: نطقتم بالاسم، وإنما الحرف (زه)، فبين الخليل أن هذه التي تسمى حروف الهجاء هي أسماء»[3].

وينبه ابن تيميَّة على المناسبة في تسمية حروف الكلام حروفًا فيقول: «فسميت حروف الكلام حروفًا؛ لأنها طرف الكلام، وحده ومنتهاه؛ إذ كان مبدأ الكلام من نفس المتكلم، ومنتهاه حده وحرفه القائم بشفتيه، ولسانه»[4].

ثم اصطلح النحاة على تسمية حروف المعاني من بين أقسام الكلام حروفًا، فقال سيبويه: «وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل»[5].

وقد بقي هذا التحديد (جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل) شائعًا في عبارات من

---

(١) منهاج السنة النبوية ٢/ ٢٠٤، وأبو البقاء هو عبد الله بن الحسين العكبري الضرير، له كتاب شرح اللمع، وهو مخطوط فيما أعلم، ينظر: اللمع: (مقدمة المحقق).

(٢) الصحاح: (حرف) ٤/ ١٣٤٢، وينظر: مجموعة الفتاوى ١٢/ ٦٣.

(٣) مجموعة الفتاوى ١٢/ ٦٢.

(٤) مجموعة الفتاوى ١٢/ ٦٣ ــ ٦٤.

(٥) الكتاب ١/ ٢.

تأخر عن سيبويه، وأن حذفه بعضهم، فقد اكتفى المبرد[1] بقوله: «وحرف جاء لمعنى»[2].

وقد اختلف العلماء في توجيهه وتفسيره، هل هو متوجه إلى الحرف أو إلى المعنى[3]؟

فمن قال: أنه متوجه إلى لفظ الحرف، قال: إن المعنى، وحرف جاء لمعنى، وليس ــ أي الحرف ــ باسم ولا فعل.

ومن قال: إنه متوجه إلى المعنى، قال: إن المقصود: وحرف جاء لمعنى، وليس المعنى الذي يفيده الحرف باسم ولا فعل.

واختيار ابن تيميّة هو القول الأول، وعلل ذلك؛ بأن (الحرف) في لغة العرب يصدق على الاسم، والفعل أيضًا، فإذا أريد به اصطلاح خاص فلا بد من تمييزه وهذا ما وقع، وفي ذلك يقول: «وكثيرًا ما يوجد في كلام المتقدمين: هذا حرف من الغريب، يعبرون بذلك عن الاسم التام... والنحاة اصطلحوا اصطلاحًا خاصًا... لأن سيبويه قال في أول كتابه: الكلام: اسم، وفعل، وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل، فجعل هذا حرفًا خاصًا، وهو الحرف الذي جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل لأن سيبويه كان حديث العهد بلغة العرب، وقد عرف أنهم يسمون الاسم أو الفعل حرفًا، فقيد كلامه بأن قال: وقسموا الكلام إلى: اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل»[4].

والذي أراه راجحًا هو ما ذهب إليه ابن تيميّة لأمور:

---

(١) محمد بن يزيد أبو العباس المبرد، من المقدَّمين في علم العربية (ت ٢٨٥هـ).
ينظر: نزهة الألباء ٢١٧، وبغية الوعاة ١/ ٢٦٩.

(٢) المقتضب ١/ ٣، وينظر: البحث النحوي عند الأصوليين ٢٠١.

(٣) ينظر: البحث النحوي عند الأصوليين ٢٠١، والبحث النحوي واللغوي عند الغزالي ١٢٠.

(٤) مجموعة الفتاوى ١٢/ ٦٢، وينظر: الرد على المنطقيين ١٣٠.

أولًا: إن سيبويه إنما كان في صدد الحديث عن الألفاظ التي يتألف منها الكلام، ومن المناسب أن يتوجه الكلام جميعه إلى الألفاظ، فلو توجه الكلام في هذا القيد إلى المعنى كان ذلك خروجًا عن سياق الكلام.

ثانيًا: أن سيبويه يعلم أن الحرف يطلق على: الاسم، والفعل، وحرف المعنى، وحرف الهجاء، فيكون قوله: (جاء لمعنى) مخرجًا لحرف الهجاء، وقوله: (ليس باسم ولا فعل) مخرج للاسم والفعل. وهذه القيود ضرورية لتبيين مقصود العالم بلفظه، إذا كان للفظ أكثر من معنى، لا سيما قبل أن يشتهر المصطلح.

ثالثًا: إن هذا القول يتناسب مع ظاهر النص، وليس فيه تغيير للعبارة كما في غيره[1].

رابعًا: أن المعاني قد يشترك في تأديتها، الاسم، والفعل، والحرف، فلفظ (الابتداء) يدل على معنى موجود في (ابتدأ) وموجود في (من)، فمن المناسب إذًا أن يكون القيد متوجهًا إلى اللفظ[2].

خامسًا: والذي يقطع بذلك من جهة الصناعة النحوية، أن سيبويه قال في التمثيل للحرف: «وأما ما جاء لمعنى، وليس باسم ولا فعل، فنحو: ثم، وسوف...»[3]، فذكر (الواو) قبل جملة (ليس)، فلو كان قوله: (وليس باسم ولا فعل) تابعًا لـ (معنى) لجاء بلا (واو)؛ لأن القاعدة النحوية تقول: أن الجمل بعد النكرات صفات، ولفظ (معنى) نكرة، فلو كانت جملة (ليس)، وصفًا له لجاءت بلا (واو) لأن الصفة لا تعطف على الموصوف.

فتعين أن يكون قوله: (وليس باسم ولا فعل) معطوفًا على قوله: (جاء

---

(١) ينظر: الصاحبي ٩٥، إذ قال ابن فارس مفسرًا عبارة سيبويه: «وأقرب ما فيه ما قال سيبويه: إنه الذي يفيد معنى ليس في اسم ولا فعل».

(٢) ينظر: شرح الرضي على الكافية ١/ ١٠، والبحث النحوي عند الأصوليين ٢٠٠.

(٣) الكتاب ١/ ٢.

لمعنى)، وضمير (ليس) الذي هو اسمها، هو الضمير المستتر في (جاء)، وهو عائد إلى (الحرف)، الذي يمثله الاسم الموصول (ما).

(ب) من حيث معانيه التي يؤديها:

اختلف العلماء في المعاني التي يؤديها الكلام، والحذاق من النحاة على انحصاره في الخبر والإنشاء، وقال كثيرون أقسامه ثلاثة: خبر، وطلب، وإنشاء، ومستندهم في ذلك أن الكلام: إما أن يقبل التصديق والتكذيب أو لا؟ فالأول: الخبر، والثاني: إن اقترن معناه بلفظه فهو الإنشاء، وإن لم يقترن بل تأخر عنه فهو الطلب[1].

والمحققون على دخول الطلب في الإنشاء «وأن الكلام ينقسم إلى خبر وإنشاء فقط، وإن الطلب من أقسام الإنشاء، وأن مدلول (قم) حاصل عند التلفظ به لا يتأخر عنه، وإنما يتأخر عنه الامتثال، وهو خارج عن مدلول اللفظ»[2].

وابن تيميَّة جارٍ في تقسيم الكلام على قول المحققين، «فالمنطق قسمان: خبر وإنشاء»[3].

ومن اللطائف التي ذكرها ابن تيميَّة في هذا الموضع: أن الكلام الخبري هو الأصل، وهو المميز للإنسان، يقول في بيان ذلك: «الخبر صحته بالصدق، وفساده بالكذب، فالكاذب أسوأ حالاً من البهيمة العجماء، والكلام الخبري هو المميز للإنسان، وهو أصل الكلام الإنشائي؛ فإنه مظهر العلم، والإنشاء مظهر العمل، والعلم متقدم على العمل، وموجب له، فالكاذب لم يكفه أنه سلب حقيقة الإنسان

(١) تقسيم الكلام إلى ثلاثة أقسام: من الأقوال المشهورة، وتقسيمه إلى قسمين هو قول المحققين، وزاد آخرون في الأقسام حتى أوصلها بعضهم إلى ستة عشر قسمًا، ينظر: ارتشاف الضرب ١/ ٤١١، وشرح اللمحة البدرية ١/ ٢٣٢، وهمع الهوامع ١/ ١٢.

(٢) شرح شذور الذهب ٣٢.

(٣) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٤٤.

حتى قلبها إلى ضدها، ولهذا قيل: لا مروءة لكذوب... فإن المروءة مصدر المرء، كما أن الإنسانية مصدر الإنسان»[1].

ولطيفة أخرى:

يذكر ابن تيميَّة تعليلاً بديعًا في الفرق بين زيادة اللفظ في الجملة الطلبية، والإيجاز في الجملة الخبرية، فيقول: «فإن قيل: فلم قيل: (صلِّ على محمد وعلى آل محمد، وبارك على محمد وعلى آل محمد)، فذكر هنا محمدًا وآل محمد، وذكر هناك لفظ (آل إبراهيم، أو إبراهيم)[2].

والجواب: إن الصلاة على محمد وآله ذكرت في مقام الطلب والدعاء، وأما الصلاة على إبراهيم ففي مقام الخبر والقصة؛ إذ قوله: صلِّ على محمد وعلى آل محمد، جملة طلبية، وقوله: صليت على آل إبراهيم، جملة خبرية، والجملة الطلبية إذا بسطت، كان مناسبًا؛ لأن المطلوب يزيد بزيادة الطلب، وينقص بنقصانه.

وأما الخبر، فهو خبر عن أمر قد وقع وانقضى، لا يحتمل الزيادة والنقصان، فلم يكن في زيادة اللفظ زيادة المعنى، فكان الإيجاز فيه والاختصار أكمل وأتم وأحسن، ولهذا جاء بلفظ آل إبراهيم تارة، وبلفظ إبراهيم أخرى؛ لأن كلا اللفظين يدل على ما يدل عليه الآخر، وهو الصلاة التي وقعت ومضت؛ إذ قد علم أن الصلاة على إبراهيم التي وقعت هي الصلاة على آل إبراهيم، والصلاة على آل إبراهيم، صلاة

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٤٤.

(٢) ذكر ابن تيمية إنه لم يرد اقتران لفظ (إبراهيم وآل إبراهيم) في حديث صحيح، مجموعة الفتاوى ٢٢/ ٢٦٦، وهذا وهم منه رحمه الله، فقد جاء اقترانهما في أحاديث صحيحة. ينظر: صحيح البخاري ٨/ ٦٨٣ (كتاب التفسير ٤٧٩٨)، وعمدة الأحكام ٩٢، وقد تابعه على هذا الوهم تلميذه ابن القيم في جلاء الأفهام ٢٩٢، وقد نبه على هذا الوهم غير واحد من أهل العلم منهم: المحدث ناصر الدين الألباني في كتابه: صفة صلاة النبي ١٣٠، والشيخ عبد الله آل بسام في كتابه: تيسير العلام ١/ ٢٦٥ ـ ٢٦٦. وإنما ذكرت هذه اللطيفة وإن بناها على تمثيل غير صحيح؛ لأن أصل الفائدة مقبول، وإنما الاعتراض يكون على التمثيل.

على إبراهيم. فكان المراد باللفظين واحدًا مع الإيجاز والاختصار.

وأما في الطلب، فلو قيل: صلِّ على محمد، لم يكن في هذا ما يدل على الصلاة على آل محمد؛ إذ هو طلب ودعاء، ينشأ بهذا اللفظ، ليس خبرًا عن أمر قد وقع واستقر، ولو قيل: صلِّ على آل محمد، لكان إنما يصلي عليه في العموم. فقيل: على محمد وعلى آل محمد؛ فإنه يحصل بذلك الصلاة عليه بخصوصه، وبالصلاة على آله»[1].



(1) مجموعة الفتاوى ٢٢/ ٢٧٠ ــ ٢٧١، ومما يقارب ما تقدم في المعنى قوله في موضع آخر: «فالجملة الخبرية تطابق المخبر عنه، والإنشاء يوجب إحداث ما لم يكن»، دقائق التفسير ٣/ ٣٣٠، وينظر: التفسير الكبير ٧/ ٧١، ومجموعة الفتاوى ١٦/ ٣٠٨.

المبحث الثاني
من مباحث الأسماء

من باب المعرفة والنكرة[1]

يقول ابن تيميَّة: «إن الأسماء نوعان: معرفة، ونكرة»[2]، والمعارف عنده سبعة هي[3]:

١ ـ **المضمرات**، مثل: أنا، وأنت، وهو.

٢ ـ **أسماء الإشارة**، مثل: هذا، وذاك.

٣ ـ **الأسماء الموصولة**، مثل: الذين في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [المائدة: ٥٥].

٤ ـ **المعرَّف بـ (اللام)**، مثل: الرسول.

٥ ـ **أسماء الأعلام**، مثل: إبراهيم، وإسماعيل، وإسحاق.

٦ ـ **المضاف إلى المعرفة**، مثل: بيتي، ووجوهكم، وليلة الصيام.

٧ ـ **المنادى المعين**، مثل قول يوسف: ﴿يَـٰٓأَبَتِ إِنِّى رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا﴾[4] [يوسف: ٤].

---

(١) لم يتعرض ابن تيميَّة لذكر النكرة، فكأنه اكتفى بذكر المعارف؛ لأن النكرة ما سواها، لذا ذكرتها في التقسيم فقط تبعًا لذكر ابن تيميَّة لها في التقسيم.

(٢) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٣٤.

(٣) ينظر: مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٤) هذا التمثيل فيه نظر، ولعله زلة قلم، لأن المنادى في الآية معرفة، والمقصود بالمنادى المعين أن يكون لفظة نكرة، ولكنه تعرف لقصده، نحو: يا رجل، إذا قصد به رجل بعينه، =

والمعرفة عند الأكثرين ستة أقسام بإسقاط المنادى المعين[1]، والذي عدها سبعة هو ابن مالك في (شرح التسهيل)[2]، وابن تيميَّة متابع لتقسيمه.

قاعدة في باب التعريف:

ذكر ابن تيميَّة قاعدة جامعة في التعريف، وهي أن التعريف في أقسام المعارف ليس آتيًا من اللفظ وحده، بل لا بدَّ من قرينة مع اللفظ؛ لأن ألفاظ هذه المعارف واحدة، كلفظ أنا، وأنت، وهذا وذاك، ومع هذا، ففي كل موضع يدل على المتكلم المعين، والمخاطب المعين، والمشار إليه المعين؛ لأنها «لا تستعمل قط إلاَّ مع ما يقترن بها مما يعين المضمر، والمشار إليه، ونحو ذلك، فصارت دلالتها مؤلفة من

= وهذا لا يخفى على ابن تيميَّة، فهو القائل: «فإن النداء والدعاء من أسباب التعريف، فالمنادى المعرفة: يكون مرفوعًا، وإن كان نكرة كان منصوبًا، فإذا نادى المنادي رجلاً مطلقًا، قال: يا رجلاً، كقول الأعمى: يا رجلاً خذ بيدي، ومن نادى رجلاً بعينه قال: يا رجل، كقول موسى عليه السلام: ثوبي حجر، ثوبي حجر، وهذا المنادى المعين يشير إليه الداعي المنادي فيقصده بعينه، بخلاف المطلق الذي يدل عليه لفظ النكرة... فهذا التعريف بالنداء إنما يتعين في الباطن بقصد الداعي، وفي الظاهر بإشارته». بيان تلبيس الجهمية ٢/ ٤٦٤ ــ ٤٦٥.

(١) وقد يعبرون بـ(المبهم) عن اسم الإشارة، والموصول، فتكون الأقسام خمسة، ينظر: الأصول في النحو: ١/ ١٤٩، وشرح اللمحة البدرية ١/ ٢٩٣، وشرح شذور الذهب ١٣٤، وشرح الحدود النحوية ٦٥.

(٢) لم يكن ابن مالك أول من أشار إلى أن النكرة المقصودة في النداء تكون معرفة، بل سبقه في ذلك أئمة النحاة، منهم سيبويه، وابن الحاجب، ولكن سيبويه لم يذكرها عند عده لأنواع المعارف، وإنما ذكرها في ثنايا كتابه، وأما ابن الحاجب فقد عد المنادى المعين صراحة في المعرفة، ولكن أقسام المعرفة عنده ستة، لأنه عبَّر عن أسماء الإشارة والموصولات بالمبهمات، ينظر: الكتاب ١/ ٢١٩ ــ ٢٢٠، و ٢٦٩، و ٣١١، وشرح الرضي على الكافية ٢/ ١٢٨، ومعاني النحو ١/ ٤٤ فقولي: (والذي عدها سبعة هو ابن مالك) قد تابعت فيه غيري، ولست أقصد انفراده بإضافة قسم، ولكن قصدي انفراده بتفصيلها إلى سبعة، ينظر: شرح التسهيل ١/ ١٢٦، وشرح الحدود النحوية ٦٥.

لفظها، ومن قرينة تقترن بها تعين المعروف»[1].

وزيادة في بيان هذه القاعدة يقول ابن تيميَّة: «إن المتكلم إذا قال: فعل هذا الرجل، أو هذا الرجل ينطلق، أو أكرم هذا الرجل، ونحو ذلك؛ فإن العبارة وهي لفظ (هذا) يطابق ما يشير إليه المتكلم؛ ولهذا سمى النحاة هذه أسماء إشارة، وهذه الألفاظ بنفسها لا تعين المراد إلاَّ بإشارة المتكلم إلى المراد بها، ولهذا من سمع: (هذا) و (ذاك) و (أولئك) ولم يعرف إلى أي شيء أشار المتكلم لم يفهم المراد بذلك، فالدلالة على العين هي بمجموع اللفظ وبالإشارة؛ إذ هذه الألفاظ ليست موضوعة لشيء بعينه، وإنما هي موضوعة لجنس ما يشار إليه، وأما تعيين المشار إليه، فيكون بالإشارة مع اللفظ، كما أن أداة (أل) التعريف موضوعة لما هو معروف من الأسماء، أما كون الشيء معروفًا فذاك يجب أن يكون معروفًا بغير (اللام)، إما بعلم متقدم أو ذكر متقدم، وكذلك المعرف بالنداء. . .»[2].

هكذا عبَّر ابن تيميَّة عن هذه القاعدة، وقد عبر النحاة عن ذلك بقولهم: «المعتبر في المعرفة التعيين بعد الاستعمال»[3]؛ لأن لفظ المعرفة «موضوع لمفهوم كلي شامل لأشخاص، فلفظ (أنا) مثلاً وضع لمفهوم المتكلم من حيث يحكي عن نفسه، فهو صالح لكل متكلم، لكن إذا استعمل في معين خاص، صار جزئيًا، وقصر عليه، وكذا (اسم الإشارة). . . و (أل). . .»[4].

من باب الضمائر

من القواعد التي ذكرها ابن تيميَّة في هذا الباب:

أولاً: يجوز استعمال ضمير الجمع موضع ضمير المفرد بقيد، كاستعمال (إنّا) أو (نحن) موضع (أنَا).

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٣٥.

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٢/ ٤٦٤.

(٣) شرح الحدود النحوية ٦٥.

(٤) شرح الحدود النحوية ٦٥، وينظر: شرح الرضي على الكافية ٢/ ١٢٨ ــ ١٢٩.

يقول ابن تيميَّة: «وأما قوله: ﴿نَتْلُوهُ﴾ [آل عمران: ٥٨]، و ﴿نَقُصُّ﴾ [الأعراف: ١٠١]، ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ﴾ [القيامة: ١٨]، فهذه الصيغة في كلام العرب للواحد العظيم الذي له أعوان يطيعونه، فإذا فعل أعوانه فعلاً بأمره قال: نحن فعلنا، كما يقول الملك: نحن فتحنا هذا البلد، وهزمنا هذا الجيش، ونحو ذلك، لأنه إنما يفعل بأعوانه، والله تعالى رب الملائكة، وهم لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون، ولا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون، وهو مع هذا خالقهم وخالق أفعالهم، وقدرتهم، وهو غني عنهم، وليس هو كالملك الذي يفعل أعوانه بقدرة وحركة يستغنون بها عنه، فكان قوله لما فعله بملائكته: نحن فعلنا، أحق وأولى من قول بعض الملوك»[1].

ومن لطائف التعبير القرآني التي استنبطها أهل العلم كما يقول ابن تيميَّة، في استعمال الضمائر: أنهم «يفرقون بين ما قيل فيه: (إياي)، وما قيل فيه: (إنَّا)، لدخول الملائكة فيما يرسلهم فيه؛ إذ كانوا رسله، وأما كونه هو المعبود الإلـه فهو له وحده، ولهذا لا يقول: فإيانا فاعبدوا، ولا: إيانا فارهبوا، بل متى جاء الأمر بالعبادة، والتقوى، والخشية، والتوكل ذكر نفسه وحده»[2].

ثانيًا: إن ضمير الغائب «يعود إلى القريب إذا لم يكن هناك دليل على خلاف ذلك»[3].

وهذه القاعدة مشهورة عند النحاة، يقول السيوطي[4]: «الأصل تقديم مفسر الغائب، ولا يكون غير الأقرب إلاَّ بدليل»[5]، ويقول الفاكهي[6]: «ولا يعود ضمير

---

(١) مجموعة الفتاوى ٥/ ١٤٤، وينظر: ٥/ ٨٣، ٣٠٢، والجواب الصحيح ٢/ ٢٤٢.

(٢) التفسير الكبير ١/ ٢٥٤.

(٣) مجموعة الفتاوى ١٥/ ٦٧، وينظر: التفسير الكبير ٥/ ٥٥.

(٤) عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، مفسر ونحوي ولغوي (ت ٩١١هـ)، ينظر: شذرات الذهب ٨/ ٥١، والأعلام ٣/ ٣٠١.

(٥) همع الهوامع ١/ ٦٥.

(٦) عبد الله بن أحمد جمال الدين الفاكهي، عالم العربية (ت ٩٧٢هـ)، ينظر: النور السافر ٢٤٩، والأعلام ٤/ ٦٩.

الغائب على غير الأقرب إلاّ بدليل»[1].

وعلى وفق هذه القاعدة: اختار ابن تيميّة أن معنى قوله تعالى: ﴿فَأَنسَىٰهُ ٱلشَّيْطَٰنُ ذِكْرَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: ٤٢]: «إن الشيطان أنسى الذي نجا منهما ــ أي السجينين ــ ذكر ربه»[2]، وليس المعنى أن يوسف نسي ذكر ربه لما قال: اذكرني عند ربك.

ثالثًا: يجوز أن يعود ضمير الغائب إلى معلوم لم يذكر[3].

ذكر ابن تيميّة أن الأصل أن يعود الضمير إلى مذكور، وأما عوده إلى معلوم لم يذكر فهذا خلاف الأصل، ولكنه يجوز لوروده في مواضع كثيرة[4]، منها: قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ ۝٣٢﴾ [ص]، أي: الشمس، ولم يجرِ لها ذكر، وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ۝١﴾ [القدر]، أي: القرآن، وهذا ما قرره النحاة[5].

من باب اسم الإشارة

وقفة عند قوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣]:

وقف ابن تيميّة وقفة متأنية عند هذه الآية، فذكر مشهور القراءات الواردة فيها، وذكر منشأ الإشكال الوارد على قراءة الجمهور، ثم ذكر توجيه النحاة لهذا الإشكال،

---

(١) شرح الحدود النحوية ٦٨.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٥/ ٦٧، يقول ابن كثير عن هذا التفسير: هذا هو الصواب، إن الضمير في قوله: ﴿فَأَنسَىٰهُ ٱلشَّيْطَٰنُ ذِكْرَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: ٤٢] عائد على الناجي، كما قاله مجاهد ومحمد بن إسحاق وغير واحد، ويقال: إن الضمير عائد على يوسف، رواه ابن جرير عن ابن عباس، ومجاهد أيضًا وعكرمة وغيرهم، وقد ذكر ابن جرير حديثًا يدعم القول الثاني، وهو حديث ضعيف جدًا كما ذكر ابن كثير، ينظر: تفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٦١.

(٣) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٤/ ١٣٧.

(٤) ينظر: دقائق التفسير ٥/ ١٢٩، ومجموعة الفتاوى ١٤/ ١٣٧.

(٥) ينظر: شرح الرضي على الكافية ٢/ ٥، وهمع الهوامع ١/ ٦٥، ومعاني النحو ١/ ٦٧.

وبيَّن رأيه في توجيههم، ثم اختار لنفسه رأيًا في توجيه للآية، وقد أقام الأدلة من المنقول والمعقول مما يؤيد وجاهة ما اختاره، وفيما يأتي تفصيل القول في الآية على وفق ما ذكره ابن تيميَّة، على أني سأوثق ما ذكره من الآراء ما استطعت إلى ذلك سبيلاً.

من القراءات الواردة في الآية[1]:

١ ــ ﴿إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾، بتشديد النون في (إنّ)، وبالألف في (هذان)، وهي قراءة: نافع، وابن عامر[2]، وحمزة، والكسائي، وأبـي بكر[3] عن عاصم[4]، وجمهور القراء عليها[5].

٢ ــ ﴿إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾، بتخفيف النون في (إنْ)، وبالألف في (هذان)، وهي قراءة حفص[6] عن عاصم[7].

٣ ــ ﴿إِنْ هَذَانِّ لَسَاحِرَانِ﴾، بتخفيف النون في (إنْ)، وبالألف وتشديد النون في (هذانِّ)، وهي قراءة ابن كثير[8].

---

(١) ينظر: التفسير الكبير ٥/ ٢٠٢، ودقائق التفسير ٤/ ٣٤٨، ومجموعة الفتاوى ١٥/ ١٤٥.

(٢) عبد الله بن عامر اليحصبـي قارىء الشام (ت ١١٨هـ).
ينظر: معرفة القراء ٦٧، وغاية النهاية ١/ ٤٢٣.

(٣) أبو بكر شعبة بن عياش الأسدي (ت ١٩٣هـ).
ينظر: غاية النهاية ١/ ٣٢٥، والأعلام ٣/ ١٦٥.

(٤) عاصم بن أبـي النجود، قارىء الكوفة (ت ١٢٧هـ).
ينظر: معرفة القراء ٧٣، وغاية النهاية ١/ ٣٤٦.

(٥) وهي قراءة: الحسن البصري، وأبـي جعفر المدني، والأعمش، ويعقوب الحضرمي، وغيرهم، ينظر: السبعة ٤١٩، والكشف ٢/ ١٠٠، والتيسير ١٥١، وإرشاد المبتدي ٤٣٤ ــ ٤٣٥، والنشر ٢/ ٣٢٠، وإتحاف فضلاء البشر ٢/ ٢٤٨ ــ ٢٤٩.

(٦) حفص بن سليمان أبو عمر الأسدي (ت ١٨٠هـ).
ينظر: غاية النهاية ١/ ٢٥٤، والأعلام ٢/ ٢٦٤.

(٧) ينظر: المبسوط ٢٤٩، والتيسير ١٥١، والإقناع ٢/ ٦٩٩، وإتحاف فضلاء البشر ٢/ ٢٤٩.

(٨) عبد الله بن كثير، قارىء مكة (ت ١٢٠هـ). ينظر: معرفة القراء ٧١، وغاية النهاية ١/ ٤٤٣. =

٤ ـ ﴿إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاحِرَانِ﴾، بتشديد النون في (إنَّ)، وبالياء في (هذين)، وهي قراءة أبـي عمرو[1]، يقول ابن تيميَّة: «وكان أبو عمرو إمامًا في العربية، فقرأ بما يعرف من العربية ﴿إِنَّ هَذَيْنِ لَسَاحِرَانِ﴾، وقد ذكر: أن له سلفًا في هذه القراءة، وهو الظن به، أنه لا يقرأ إلاَّ بما يرويه لا بمجرد ما يراه، وقد روي عنه أنه قال: إني لأستحي من الله أن أقرأ: إنَّ هَذَانِ، وذلك لأنه لم ير لها وجهًا من جهة العربية، ومن الناس من خطأ أبا عمرو في هذه القراءة، ومنهم الزجاج، قال: لا أجيز قراءة أبـي عمرو خلاف المصحف»[2].

الإشكال من جهة العربية:

الإشكال من جهة العربية إنما يتوجه إلى (اسم الإشارة)، في قراءة الجمهور ﴿إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾، وهي القراءة التي قال عنها ابن تيميَّة: «وهي أصح القراءات لفظًا ومعنى»[3].

ومنشأ الإشكال: أن الاسم المثنى يعرب في حالة النصب والخفض بالياء، وفي حالة الرفع بالألف، وهذا متواتر من لغة العرب، لغة القرآن وغيرها في الأسماء المعربة، كقوله تعالى: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١١]، وقوله: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ [النساء: ١١]، وقوله: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾

= وينظر: القراءة في الإقناع ٢/ ٦٩٩، والنشر ٢/ ٣٢٠ ـ ٣٢١.

(١) أبو عمرو زيان بن العلاء، قارىء البصرة (ت ١٥٤هـ).
ينظر: معرفة القراء ٨٣، وغاية النهاية ١/ ٢٨٨.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٤٦، وسلف أبـي عمرو في هذه القراءة كثر، منهم: عثمان بن عفان، وابن الزبير، وعائشة، وسعيد بن جبير، والحسن البصري، ينظر: السبعة ٤١٩، وجامع البيان ١٦/ ١٣٧، والجامع لأحكام القرآن ١١/ ١٤٤، والبحر المحيط ٦/ ٢٥٥، وينظر: قول الزجاج: معاني القرآن وإعرابه ٣/ ٣٦٢. وفي هذه الآية قراءات أخر، ينظر: معاني القرآن (الفراء) ٢/ ١٨٤، ومعجم القراءات القرآنية ٤/ ٩٠.

(٣) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٤٥.

[يوسف: ١٠٠]، ومثل هذا كثير مشهور في القرآن وغيره[١]، يقول ابن تيميَّة: «فظن النحاة أن الأسماء المبهمة المبنية مثل: (هذين)[٢]. و (الذين) تجري هذا المجرى، وإن المبني في حال الرفع يكون بالألف، [وفي حال النصب والخفض يكون بالياء][٣]، ومن هنا نشأ الإشكال»[٤].

احتجاج النحاة لقراءة الجمهور[٥]:

احتج كثير من النحاة للقراءة المشهورة، الموافقة لرسم المصحف بأن هذه لغة لقبائل عربية منها:

---

(١) ينظر: التفسير الكبير ٥/ ٢٠٢، ودقائق التفسير ٤/٣٤٨، ومجموعة الفتاوى ١٥/ ١٤٥.

(٢) يبدو أن ابن تيميَّة نسي الأمر الذي هو بصدد تقريره، فإن الرأي الذي اختاره في أسماء الإشارة المثناة أنها مبنية وهي بالألف مطلقًا، وأنه لم يرد استعمالها بالياء في الشواهد العربية، فذكر لفظ «هذين» بالياء، لا يتفق مع الرأي الذي يريد تقريره.

(٣) زيادة يقتضيها النص.

(٤) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٤٥.

(٥) لم يذكر ابن تيميَّة من تخريجات النحاة سوى أنها لغة لقسم من القبائل، وهناك تخريجات أخر منها:

١ ـ إن (إنَّ) بمعنى (نعم) وهي لا تعمل شيئًا، وما بعدها مبتدأ وخبر، واللام الداخلة على الخبر زائدة، أو أن (ساحران) خبر لمبتدأ محذوف، والتقدير (لهما ساحران)، وهذه الجملة خبر (هذان).

٢ ـ إن الأصل: أنه هذان لهما ساحران، فالهاء ضمير الشأن، وما بعده مبتدأ، خبره الجملة التي بعده.

ينظر: مجاز القرآن ٢/ ٢١ ـ ٢٣، ومعاني القرآن (للأخفش) ٢/ ٦٢٩، والمقتضب ٢/ ٣٦٤، وشرح المفصل ٣/ ١٣٠، وشرح شذور الذهب ٤٨، ٤٩، ومغني اللبيب ١/ ٣٨.

ويبدو أن التكلف ومخالفة الظاهر الذي يكتنف هذه التوجيهات، هما اللذان حملا ابن تيميَّة على إهمال مثل هذه التخريجات، ويبدو أن أمثل ما قيل في تخريجها في نظر ابن تيميَّة هو ما نقله فقط، ولا يمكن أن يقال أنه لم يطلع على هذه التخريجات لوجودها في المصادر التي نقل عنها.

(أ) **إنها لغة بني الحارث بن كعب**: يقول ابن تيميَّة: «وقد حكى ذلك غير واحد من أئمة العربية، قال المهدوي: بنو الحارث بن كعب، يقولون: ضربت الزيدان، ومررت بالزيدان، كما تقول: جاءني الزيدان، قال المهدوي: حكى ذلك أبو زيد، والأخفش والكسائي، والفراء»[1]، ويقول أيضًا: «قال ابن الأنباري: هي لغة لبني الحارث بن كعب[2]»[3].

(ب) **إنها لغة كنانة**: يقول ابن تيميَّة: «قال الزجاجي: وحكى أبو عبيدة عن أبي الخطاب ــ وهو رأس من رؤوس الرواة ــ إنها لغة لكنانة، يجعلون ألف الاثنين في الرفع والنصب والخفض على لفظ واحد، وأنشدوا:

فأطرق إطراقَ الشجاعِ ولو يجد مساغًا لناباه الشجاعُ لصمما

وقال: ويقول هؤلاء: ضربته بين أذناه»[4].

(ج) **إنها لغة خثعم**: يقول ابن تيميَّة: «وحكى أبو الخطاب: إنها لغة بني كنانة، وحكى غيره أنها لغة لخثعم، ومثله قول الشاعر:

تزوَّدَ منا بين أذناه ضربة دعته إلى هاوي[5] الترابِ عقيمُ»[6]

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٤٦، وينظر: معاني القرآن (الفراء) ٢/ ١٨٤، ومعاني القرآن (الأخفش) ٢/ ٦٢٩، وينظر هذا التوجيه في كتب النحو: شرح المفصل ٣/ ١٢٨، وشرح الرضي على الكافية ٢/ ١٧٢، ومغني اللبيب ١/ ٣٨، وشرح الأشموني ١/ ٧٩.

(٢) في الأصل: لغة لبني الحارث وقريش، وهو وهم، فلا وجود للفظة قريش في نص ابن الأنباري.

(٣) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٤٦، وينظر: قول ابن الأنباري في: البيان في غريب إعراب القرآن ٢/ ١٤٤.

(٤) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٤٦، وينظر: مجاز القرآن ٢/ ٢١، ومعاني القرآن وإعرابه ٣/ ٣٦٢، والشاهد: هو قول المتلمس، ينظر: خزانة الأدب ٧/ ٤٥٣.

(٥) هكذا في نص ابن تيميَّة، وهو إنما هابي، كما في بقية المصادر، يقال: موضع هابي التراب، أي: كان ترابه مثل الهباءة في الرقة، ينظر: الصحاح (هبا): ٦/ ٢٥٣٢.

(٦) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٤٦. والبيت لهوبر الحارثي: ينظر: تأويل مشكل القرآن ٥٠، =

تعقيب ابن تيميَّة على هذا التخريج :

المتحصل من تعقيب ابن تيميَّة على تخريج النحاة، بأنها لغة لقسم من القبائل، أن ذلك لا يستقيم لأمور:

الأول: إن القرآن إنما نزل بلغة قريش، «وبنو الحارث بن كعب هم أهل نجران»[1]، «وأما كنانة فهم جيران قريش»[2].

الثاني: «لا ريب إن القرآن لم ينزل بهذه اللغة، بل المثنى من الأسماء المعربة[3] في جميع القرآن هو بالياء في النصب، والجر، كما تقدمت شواهده»[4].

الثالث: قد ثبت في الصحيح عن عثمان رضي الله عنه أنه قال: «إن القرآن نزل بلغة قريش، وقال للرهط القرشيين الذين كتبوا المصحف هم وزيد: إذا اختلفتم في شيء فاكتبوه بلغة قريش؛ فإن القرآن نزل بلغتهم، ولم يختلفوا إلاَّ في حرف واحد، وهو (التابوت)، فرفعوه إلى عثمان، فأمر أن يكتب بلغة قريش»[5]، ومثل ذلك، قول عمر رضي الله عنه لابن مسعود رضي الله عنه: أقرىء الناس بلغة قريش، ولا تقرئهم بلغة هذيل؛ فإن القرآن لم ينزل بلغتهم[6].

= والصاحبي ٢٩.

وقد نسبت هذه اللغة إلى القبائل أخرى، قال السيوطي: «ولزوم الألف في الأحوال الثلاثة لغةً معروفة عزيت لكنانة وبني الحارث بن كعب، وبني العنبر، وبني الجهيم، وبطون من ربيعة، وبكر بن وائل، وزبيد، وخثعم، وهمدان، ومزادة، وعذرة». همع الهوامع ١/ ٤٠.

(١) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٤٦.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٤٨.

(٣) في الأصل (المبنية) وهو خطأ.

(٤) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٤٦.

(٥) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٤٦، وينظر: صحيح البخاري ٩/ ١٣ (كتاب فضائل القرآن ٤٩٨٧).

(٦) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٤٨.

هل يمكن حمل قراءة الجمهور على أنه غلط من الكتَّاب؟

ذهب بعض القراء مذهبًا بعيدًا في قراءة الجمهور، فقالوا: إنه غلط من الكتَّاب، ورووا في تأييد مذهبهم أثرًا عن عثمان يقول فيه: إن في المصحف لحنًا، وستقيمه العرب بألسنتها[١].

يقول ابن تيميَّة رادًّا: «ومن زعم أن الكاتب غلط، فهو الغالط غلطًا منكرًا»[٢]، والذي يبطل ذلك القول وجوه منها[٣]:

الأول: تعدد المصاحف، واجتماع جماعة على كل مصحف، ثم إن الصحابة والتابعين يقرأون القرآن ويعتبرون ذلك بحفظهم، والإنسان إذا نسخ مصحفًا غلط في بعض حروفه، عرف غلطه بمخالفته حفظه القرآن وسائر المصاحف.

الثاني: كيف يتفق الصحابة والتابعون على أن يكتبوا ﴿إن هذان لساحران﴾، وهم يعلمون أن ذلك لحن لا يجوز في شيء من لغاتهم؟.

الثالث: إن الصحابة كانوا يأمرون بكل معروف وينهون عن كل منكر، فكيف يقرُّون اللحن في القرآن، وتغييره من أسهل الأشياء؟

الرابع: إن سورة (طه) من أوائل ما نزل من القرآن، وهي سورة مكية، يقول عنها ابن مسعود رضي الله عنه: هي من تلادي، أي: من أول ما أخذته وتعلمته. والصحابة لا بدَّ أنهم قد قرأوا هذا الحرف، وغالبهم كانوا يقرأونها بالألف كما قرأها جمهور القراء؛ لأنهم إنما أخذوا قراءتهم عن الصحابة.

---

(١) وقد روي هذا الأثر عن عائشة أيضًا، وهو على اختلاف نسبته باطل كما قرر ذلك ابن تيميَّة وغيره، ينظر: معاني القرآن (الفراء) ٢/ ١٨٣، وفضائل القرآن ٢٨٧، وتأويل مشكل القرآن ٢٥، ٥٠.

(٢) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٤٨.

(٣) ينظر: التفسير الكبير ٥/ ٢٠٣، ودقائق التفسير ٤/ ٤٣٩، ومجموعة الفتاوى ١٥/ ١٤٧.

رأي ابن تيميَّة في توجيه القراءة:

بناء على ما تقدم قرر ابن تيميَّة أمورًا[1]:

الأول: لم يثبت أن لغة قريش، بل ولا لغة سائر العرب، إنهم ينطقون في الأسماء المبهمة المبنية ــ أسماء الإشارة ــ إذا ثنيت بالياء.

الثاني: إن الناقل عند العرب ثقة، ولكن الذي ينقل، ينقل ما سمع، وقد يكون سمع ذلك في الأسماء المعربة، كما نطقت بذلك الشواهد مثل (بين أذناه) و (لناباه)، فهي صريحة في الأسماء المعربة، فظن الناقل أنهم يقولون ذلك في سائر الأسماء.

الثالث: أن النحاة إنما جعلوا باب التثنية في الأسماء المبهمة كما هو في سائر الأسماء قياسًا، وإلاَّ فليس في القرآن اسم مبهم مبني في موضع نصب أو خفض إلاَّ (هذا) ولفظه (هذان)، فهذا نقل ثابت متواتر لفظًا ورسمًا، ومن قال: إن لغتهم في أسماء الإشارة كلغتهم في المثنى، طولب بالشاهد على ذلك، والنقل عن لغتهم المسموعة منهم نثرًا ونظمًا، وليس في القرآن ما يشهد له.

الرابع: وهو يمثل رأي ابن تيميَّة في أسماء الإشارة: إن اللغة الفصيحة في أسماء الإشارة المثناة كما قرأ الصحابة، وكما هو لغة العرب، ولغة قريش، أنها تكون بلفظ واحد، تقولها (هذان) بالألف في الرفع، والنصب والخفض.

هل يصح قياس (هذا) في التثنية على غيره من الأسماء المعربة؟

قول ابن تيميَّة: «قياس (هذا) بغيرها من الأسماء غلط، فإن الفرق بينهما ثابت عقلاً وسماعًا»[2].

أما السماع، فالوارد في الأسماء المعربة في حال التثنية أنها بالألف رفعًا،

---

(١) ينظر: التفسير الكبير ٥/٢٠٩ ــ ٢١٠، ودقائق التفسير ٤/٣٥١ ــ ٣٥٢، مجموعة الفتاوى ١٥/١٤٨ ــ ١٤٩.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٥/١٤٩.

وبالياء نصبًا وخفضًا، وأما اسم الإشارة المثنى، فالوارد فيه في حال النصب أنه بالألف وقد تقدم ذلك.

وأما العقل والقياس فقد تفطن للفرق بينهما غير واحد من حذاق النحاة:

(أ) حكي عن الفراء أنه ذكر: «إن الألف ليست علامة التثنية، بل هي ألف (هذا) فزدت عليها نونًا، ولم أغيرها، كما زدت على (الياء) من (الذي)، فقلت: (الذين) في كل حال»[1].

(ب) قال الجرجاني: «لما كان اسمًا على حرفين: أحدهما حرف مد ولين، وهو كالحركة، ووجب حذف إحدى الألفين في التثنية لم يحسن حذف الأولى؛ لئلا يبقى الاسم على حرف واحد، فحذف علم التثنية، وكان النون يدل على التثنية، ولم يكن لتغيير الألف الأصلية وجه، فثبت في كل حال، كما يثبت في الواحد»[2].

(ج) سأل إسماعيل القاضي[3] ابن كيسان[4]: عن وجه القراءة بالألف في

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٥٠، ونص الفراء في معانيه: «وجدت الألف من هذا دعامة وليست بلام فعل، فلما ثنيت زدت عليها نونًا، ثم تركت الألف ثابتة على حالها لا تزول على كل حال، كما قالت العرب: (الذي)، ثم زادوا نونًا تدل على الجمع، فقالوا: (الذين) في رفعهم ونصبهم وخفضهم، كما تركوا (هذان) في رفعه ونصبه وخفضه» ٢/ ١٨٤، ووجه الاختلاف بين ما ذكره ابن تيميّة نقلاً عن غيره عن الفراء، وبين نص الفراء، إن الألف في (هذا) ليس من حروفه الأصلية، كما يوهم ظاهر النص الذي نقله ابن تيميّة، بل هو حرف زائد لتكثير (ذ)؛ فإن اسم الأشارة عند الكوفيين هو الذال وحدها، والألف تكثير لها.
ينظر: الإنصاف ٢/ ٦٦٩.

(٢) نقل ابن تيميّة هذا القول عن المهدوي صاحب التفسير عن الجرجاني، ينظر: مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٥٠.

(٣) إسماعيل بن إسحاق البصري القاضي الفقيه المكي (ت ٢٨٢هـ). ينظر: الديباج المذهب ١/ ٢٨٣، وشذرات الذهب ٢/ ١٧٨.

(٤) محمد بن أحمد أبو الحسن المعروف بابن كيسان، عالم العربية (ت ٢٩٩هـ).
ينظر: إنباه الرواة ٣/ ٥٧، وبغية الوعاة ١/ ١٨.

قوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَانِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣]، فقال: «لما لم يظهر في المبهم إعراب في الواحد ولا في الجمع، جرت التثنية على ذلك مجرى الواحد، إذ التثنية يجب ألَّا تغير، فقال إسماعيل: ما أحسن ما قلت لو تقدمك أحد بالقول فيه حتى يؤنس به، فقال له ابن كيسان: فليقل القاضي حتى يؤنس به فتبسم!»[(١)].

ويعلق ابن تيميَّة على هذه القصة بقوله: «قلت: بل تقدمه الفراء، وغيره، والفراء في الكوفيين مثل سيبويه في البصريين، لكن إسماعيل كان اعتماده على نحو البصريين، والمبرد كان خصيصًا به»[(٢)].

إذًا قد تفطن حذاق النحاة للفرق بين (هذا) وغيره من الأسماء المعربة في باب التثنية، فلم يحملوه عليه، وبيان ذلك: (إن المفرد (ذا) فلو جعلوه كسائر الأسماء؛ لقالوا في التثنية: (ذوان)، ولم يقولوا: (ذان)، كما قالوا: (عصوان) و (رجوان)، ونحوهما من الأسماء الثلاثية»[(٣)].

إذًا فالقياس الصحيح في اسم الإشارة أن يلحق مثناه بمفرده ومجموعه، فإن العرب لم تفرق لا في واحده، ولا في جمعه بين حال الرفع والنصب والخفض، فقالوا: قام هذا، وأكرمت هذا، ومررت بهذا، وكذلك (هؤلاء) في الجمع، فكذلك القياس في المثنى أن يقال: قال هذان، وأكرمت هذان ومررت بهذان.

وليس من القياس الصحيح أن يلحق اسم الإشارة في التثنية بمثنى غيره، الذي هو أيضًا معتبر بمفرده ومجموعه؛ فالأسماء المعربة ألحق مثناها بمفردها ومجموعها، فالإعراب ظهر في مثناها كما ظهر في مفردها ومجموعها[(٤)].

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٥٠، وينظر في نسبة هذه القصة: إنباه الرواة ٣/ ٥٨، والأشباه والنظائر في النحو ٣/ ٢١٩.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٥٠.

(٣) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٥٠.

(٤) ينظر: التفسير الكبير ٥/ ٢١١ ـ ٢١٢، ودقائق التفسير ٤/ ٣٥٣ ـ ٣٥٤، ومجموعة الفتاوى ١٥/ ١٥٠ ـ ١٥١.

ابن تيميّة يوسع دائر رأيه في اسم الإشارة؟

يقول ابن تيميّة: «ثم يقال: قد يكون الموصول كذلك، كقوله: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَـٰنِهَا مِنكُمْ﴾ [النساء: ١٦]، فإن ثبت أن لغة قريش أنهم يقولون: رأيت اللَّذَيْنِ فعلا، ومررت باللَّذَيْنِ فعلا، وإلاَّ فقد يقال: هو بالألف في الأحوال الثلاثة؛ لأنه اسم مبني، والألف فيه بدل الياء في اللَّذين، وما ذكره الفراء، وابن كيسان وغيرهما يدل على هذا، فإن الفراء شبه هذا بالذين وتشبيه اللذان به أولى، وابن كيسان: علل بأن المبهم مبني لا يظهر فيه الإعراب، فجعل مثناه كمفرده ومجموعه، وهذا العلم يأتي في الموصول»[١].

أقول: إن ما ذكره ابن تيميّة من العلل، لا تنهض لمعارضة النصوص، فإن لغة القرآن مجيء الاسم الموصول المثنى بالياء، وهذا ما سيقره ابن تيميّة نفسه.

ابن تيمية يعترض على نفسه:

بعد أن بين ابن تيميّة رأيه في تثنية الأسماء المبنية، اعترض على نفسه بأمرين:

الأول: أنه قد جاء اسم الإشارة مثنى بالياء في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَيَّ هَـٰتَيْنِ﴾ [القصص: ٢٧]، وهو مبني.

وعلى وفق هذا الشاهد يقول ابن تيميّة: «وعلى هذا فيكون في إعرابه لغتان، جاء بهما القرآن»[٢]، وهو إنما جاء (بالياء) في (هاتين) على لغة الإعراب لمناسبة (الياء) في (ابنتي)، كما أن البناء في ﴿إِنْ هَـٰذَٰنِ لَسَـٰحِرَٰنِ﴾ [طه: ٦٣] أفصح من الإعراب، لمناسبة الألف في (هذان) للألف في (ساحران)[٣].

ثم ذكر ابن تيميّة أن هناك جوابًا آخر، لمن يرى أن الألف في (هذان) هو

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٥١.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٥/ ١٥٢.

(٣) ينظر: التفسير الكبير ٥/ ٢١٥ ـ ٢١٦، ودقائق التفسير ٤/ ٣٥٥ ـ ٣٥٦، ومجموعة الفتاوى ١٥/ ١٥٢ ـ ١٥٣.

المعروف في اللغة، وهو أن «يفرق بين قوله: أن هذان، وقوله: إحدى ابنتي هاتين، أن هذا تثنية مؤنث، وذاك تثنية مذكر، والمذكر المفرد منه (ذا) بالألف، فزيدت فوقه نون للتثنية، وأما المؤنث فمفرده (ذي) أو (ذه) أو (ته)، وقوله: ﴿إِحْدَى ٱبْنَتَيَّ هَٰتَيْنِ﴾ [القصص: ٢٧] تثنية (تي) بالياء، فكان جعلها بالياء في النصب والجر أشبه بالمفرد، بخلاف تثنية المذكر، وهو (ذا) فإنه بالألف، فإقراره بالألف أنسب»[1].

الثاني: ـ مما اعترف به ابن تيميَّة ـ إن (الذي) مبني، وقد قالوا في تثنيته (الذين) في النصب، وهذه لغة القرآن، قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ رَبَّنَآ أَرِنَا ٱلَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [فصلت: ٢٩].

وقد أجاب ابن تيميَّة عن هذا الاعتراض: بالفرق بين اسم الإشارة والموصول بأن (الذان) حروفه أكثر من (هذان)؛ فلذلك أشبه الأسماء المعربة، وأما (هذان) فهو تثنية اسم على حرفين، فهو عريق في البناء[2].

تعقيب:

أحسب أن الوقفة مع هذه الآية قد طالت، ولكن لا بد من التعقيب على المسألة التي تضمنتها ولو بإيجاز، فأقول: إن ما اعترض به ابن تيميَّة على نفسه يقدح قدحًا مؤثرًا في الرأي الذي أراد أن يقرره في تثنية الأسماء المبهمة سواء أسماء الإشارة أم الأسماء الموصولة. وهي أنها تكون بلفظ واحد في الأحوال الثلاثة، رفعًا، ونصبًا، وجرًا. وما ذكره من تعليلات ومناسبات لإبقاء هذا الرأي، كلها لن تغني في مواجهة النقل الصحيح الذي جاء به القرآن، والذي ذكره ابن تيميَّة في الاعتراض على نفسه.

يضاف إلى ذلك: قراءة أبي عمرو ﴿إن هذين لساحران﴾، فهي شاهد فصيح صريح في مجيء (هذا) بالياء في حالة النصب، وهذه القراءة ذكرها ابن تيميَّة واعترف

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٥/١٥٣.

(٢) ينظر: التفسير الكبير ٥/٢١٣ ـ ٢١٥، ودقائق التفسير ٤/٣٥٥، ومجموعة الفتاوى ١٥/١٥٢ ـ ١٥٣، وشرح شذور الذهب ٥٠.

بأنها من رواية أبـي عمرو لا من مجرد رأيه، ولكني لا أعلم لماذا أغفلها في الاستدلال.

والذي أراه أن أحسن ما يقال في توجيه القراءة، هو ما ذكره ابن تيميَّة آخرًا، من أن في اسم الإشارة (هذان) لغتين، أحدهما: بالألف مطلقًا، وعليها تخرج قراءة الجمهور، والأخرى: يجري فيها مجرى المثنى، وعليها جاءت قراءة أبـي عمرو.

من باب الاسم الموصول

ذكر ابن تيميَّة من مسائل هذا الباب:

(مَنْ) و (ما) الموصولتين:

ومن أحكامهما:

أولاً: إن (مَنْ) مختصة بأولي العلم، وقد تستعمل لغيرهم؛ لورود ذلك في القرآن، ومن استعمالها في العالم، قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ﴾ [الأنعام: ٢٥]، ومن استعمالها في غيره قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ﴾ [النور: ٤٥][(١)].

و (مَنْ) يقصد بها الدلالة على (العين) لا (الصفة)[(٢)]، يقول ابن تيميَّة: «ولو عبر بـ (مَنْ) كان المقصود مجرد العين، والصفة للتعريف[(٣)]، حتى لو فقدت لكانت غير مقصودة كما إذا قلت: جاءني من يعرف، ومن كان أمس في المسجد، ومن فعل كذا، ونحو ذلك فالمقصود الإخبار عن عينه، والصلة للتعريف وإن كانت تلك الصفة قد ذهبت»[(٤)]، وهذا عكس (ما) كما سيجيء.

وأما (ما) فتستعمل لغير أولي العلم إما اختصاصًا وإما تغليبًا، وتستعمل في

---

(١) ينظر: التفسير الكبير ٦/ ١٢٦، ودقائق التفسير ٥/ ٥٠، ومجموعة الرسائل الكبرى ٢/ ٣٤٠، ومجموعة الفتاوى ١٥/ ٥٢ و ١٦/ ٣٢٧.

(٢) ينظر: التفسير الكبير ٧/ ١٠٤، ودقائق التفسير ٦/ ٣٢٤.

(٣) أي التي تدل عليها جملة الصلة.

(٤) مجموعة الفتاوى ١٦/ ٣٢٧ ــ ٣٢٨.

صفات من يعلم، فمثال الأول قوله تعالى: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝١﴾ [الحشر]، ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣][1].

ويزيد ابن تيميَّة الأمر وضوحًا في استعمالها في صفات من يعلم، في بيانه الفرق بينها وبين (مَنْ) إذ يقول: «ولفظ (ما) يدل على الصفة بخلاف (مَنْ)؛ فإنه يدل على العين، كقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣]، أي: الطيب، و ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا ۝٥﴾ [الشمس: ٥]، أي: وبانيها»[2].

ويقول أيضًا: «فـ (ما) هي لما لا يعلم ولصفات من يعلم؛ ولهذا تكون للجنس العام؛ لأن شمول الجنس لما تحته هو باعتبار صفاته، كما قال: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣]، أي: الذي طاب، والطيب من النساء، فلما قصد الإخبار عن الموصوف بالطيب، وقصد هذه الصفة دون مجرد العين عبر بـ (ما) »[3].

ثانيًا: (إن (مَنْ) تصلح للمذكر والمؤنث، والواحد والعدد[4]، ومثلها (ما)[5].

فلفظها مفرد مذكر، وأما معناهما فيحتمل ما ذكرنا؛ لذا فإن الضمير تارة يعود إلى لفظهما، وتارة إلى معناها، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ﴾ [الأنعام: ٢٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ﴾ [يونس: ٤٢].

والضمير في هذا الباب يعود إلى اللفظ أكثر من المعنى، يقول ابن تيميَّة: « (ما) يحتمل الواحد والاثنين والجميع، والضمير يعود إلى لفظها أكثر من معناها، فقوله: رأيت ما رأيته من الرجال، أحسن من قولك: ما رأيتهم من الرجال، وباب:

---

(١) ينظر: التفسير الكبير ٦/ ٢٩٢ ودقائق التفسير ٥/ ١٢٩، ومجموعة الرسائل الكبرى ٢/ ٣٤٠، ومجموعة الفتاوى ١٦/ ١٣٦، ١٦٩، ٣٠٣، ٣٢٧.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٦/ ٣٠٣.

(٣) مجموعة الفتاوى ١٦/ ٣٢٧.

(٤) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٠/ ٣٥٢.

(٥) ينظر: مجموعة الفتاوى ٢/ ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ﴾ [الأنعام: ٢٥، محمد: ١٦] أكثر وأفصح من قوله: ﴿مَّن يَسْتَمِعُونَ﴾ [يونس: ٤٢]، ولهذا قوي فصار: ما خلا[(١)] زيدًا، يقوم مقام: الذي خلا، والذين خلوا، واللاتي خلون، ونحو ذلك»[(٢)].

ثالثًا: في صلة الموصول عمومًا، لا بد فيها من عائد يعود إلى الاسم الموصول، ولا يجوز أن تخلو الصلة من عائد، ولكن هذا العائد قد يحذف كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ﴿٧١﴾﴾ [يس]، وهذا الحذف «كثير فاشٍ في اللغة»[(٣)].

من باب المعرف بـ (أل):

من المسائل التي ذكرها ابن تيميَّة في هذا الباب:

أولًا ــ أقسام (أل) المعرفة:

هي قسمان: عهدية، وجنسية:

فأما العهدية فالمعهود فيها قسمان:

الأول: المعهود الذكري: مثل قوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ فَعَصَىٰ

---

(١) (خلا) في باب الاستثناء قد تكون حرف جر، وقد تكون فعلًا، فإذا دخلت (ما) تعينت فعليتها يقول سيبويه: «وبعض العرب يقول: ما أتاني القوم خلا عبد الله، فجعلوا (خلا) بمنزلة (حاشا) فإذا قلت: (ما خلا)، فليس فيه إلَّا النصب؛ لأن (ما) اسم، ولا تكون صلتها إلَّا الفعل هنا»، الكتاب ١/ ٣٧٧، وينظر: المقتضب ٤/ ٤٢٧.
وقد صرح سيبويه في نصه على أن (ما) اسم، وقد أوضح اسميتها في تمثيله في الصفحة نفسها مما لم أنقله، وفيها أيضًا أجاز تقديرها حرفًا مصدريًا.
أما غيره من النحاة، فهم ينصون على كونها حرفًا مصدريًا، من غير إشارة إلى احتمال تقديرها اسمًا، ينظر: شرح المفصل ٢/ ٧٧، وشرح الرضي على الكافية ١/ ٢٣٠، والجنى الداني ٤١٤، ومغني اللبيب ١/ ١٣٣.

(٢) مجموعة الفتاوى ٢/ ٢٥٧ ــ ٢٥٨.

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم ٢٥، وينظر: مجموعة الفتاوى ١٠/ ٣٥٢، وينظر: تفصيل حذف العائد في: أوضح المسالك ١/ ١١٨، وشرح ابن عقيل ١/ ١٦٥.

﴿فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٥ ــ ١٦]، فلفظ (الرسول) صار معهودًا لتقدم ذكره.

الثاني: المعهود العلمي ــ بعبارة ابن تيميَّة ــ وهو الذهني بعبارة غيره، مثل قوله تعالى: ﴿ لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ ﴾ [النور: ٦٣]، فلفظ (الرسول) قصد به معين، وهو معهود لتقدم معرفته وعلمه.

وأما (أل) الداخلة على ألفاظ الأجناس فلها ثلاث دلالات «فإن الحقائق ثلاث: عامة، وخاصة، ومطلقة، فإذا قلت: الإنسان: قد تريد جميع الجنس، وقد تريد مطلق الجنس، وقد تريد شيئًا بعينه من الجنس»(١).

أولاً: الجنس العام: وهذا موجود في القلوب والنفوس علمًا ومعرفة وتصورًا.

ثانيًا: الجنس الخاص: وهو آحاد معينة من الجنس مثل، زيد، وعمرو، وهذا وجوده حيث حل، وهو الذي يقال له: وجود في الأعيان، وفي خارج الأذهان، وقد يتصور هكذا في القلب خاصًا متميزًا.

ثالثًا: الجنس المطلق عن العموم والخصوص، وهذا يقال له: نفس الحقيقة ومطلق الجنس، وهذا لا يتقيد في نفسه ولا يتقيد بمحله، إلاَّ أنه لا يدرك إلاَّ بالقلوب، فتجعل له محلاً بهذا الاعتبار، وربما جعل موجودًا في الأعيان، باعتبار أن في كل إنسان حظًّا من مطلق الإنسانية، فالموجود في العين المعينة من النوع حظها وقسطها(٢).

وهذه الأقسام لا تختلف في مضمونها عما ذكره علماء النحو(٣)، وإن اختلفت عبارة ابن تيميَّة في بيانها.

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢١/ ٣١٢.

(٢) ينظر: مجموعة الفتاوى ٢١/ ٣١٢ ــ ٣١٣.

(٣) ينظر: شرح شذور الذهب ١٤٩، وهمع الهوامع ١/ ٧٩.

ثانيًا ــ «لا يصار إلى تعريف الجنس، إلاَّ إذا لم يكن ثم شيء معهود»[1]:

وهذه القاعدة تتناسب مع الغرض من التعريف، فتعريف العهد هو الأصل، فـ«كل لام تعريف لا معنى للتعريف فيها إلاَّ التي للمعهود الخارجي»[2]، وأما تعريف الجنس فهو في معنى النكرة[3].

ثالثًا ــ «إن اللام تعاقب الإضافة»[4]:

وهذه القاعدة بيانها بعبارة النحاة «لا يجتمع أداتان لمعنى، ومن ثم لا يجمع بين (أل) والإضافة»[5].

من باب المبتدأ والخبر

تعدد الأخبار:

تعدد الخبر مسألة اختلف فيها النحاة على أقوال: فمنهم من أجازها مطلقًا، وعليه جمهور النحاة، ومنهم من منعها مطلقًا، وهو اختيار كثير من المغاربة، وعلى هذا فما ورد من ذلك جعل فيه الأول خبرًا والباقي صفات، أو هي أخبار لمبتدآت مقدرة، ومنهم من أجازها بشروط[6].

وابن تيميَّة جار على رأي الجمهور في جواز تعدد الخبر، وفي ذلك يقول: «وكثيرًا ما تأتي الصفات بلا عطف... وقد تجيء خبرًا بعد خبر، كقوله تعالى:

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢١/ ٣١٢.

(٢) شرح الرضي على الكافية ٢/ ١٣٠.

(٣) ينظر: معاني النحو ١/ ١٢٤.

(٤) مجموعة الفتاوى ٢١/ ٣١٣.

(٥) الأشباه والنظائر في النحو ١/ ٣٨٤.

(٦) ينظر: همع الهوامع ١/١٠٨.

﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ﴿١٤﴾ ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ ﴿١٥﴾ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾﴾ [البروج]، ولو كان (فعّال) صفة، لكان معرفًا، بل هو خبر بعد خبر»[1].

وهذه الأخبار يجوز أن تأتي بعطف وغير عطف، يقول ابن تيميّة: «وأخبار المبتدأ قد تجيء بعطف، وبغير عطف»[2]، ومثال الأول قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣] ومثال الثاني، قد تقدم قريبًا[3].

وهذه المسألة إن أجازها النحاة، فهذا لا يعني أنه ليس هناك فرق بين التعبيرين، ويحاول ابن تيميّة أن يتلمس معنى دقيقًا يضبط به الفرق بين دخول العاطف وعدمه، فيقول: «وإذا ذكر ــ الخبر ــ بالعطف كان كل اسم مستقلاً بالذكر، وبلا عطف يكون الثاني من تمام الأول بمعنى»[4]، وهذا الفرق يتناسب مع المعنى الذي يؤديه الحرف العاطف، فمن مشهور القول: أن العطف يقتضي المغايرة، ومن تمام المغايرة أن يستقل كل من المعطوف والمعطوف عليه بمعناه.

وما ذكره ابن تيميّة من الفرق عبَّر عنه غيره بقوله: «إذا تكررت النعوت لواحد،

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٦/ ٨٠.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٦/ ٨١. أخبار المبتدأ قد تجيء متعاطفة بالواو، وقد تجيء غير متعاطفة، ويذكر النحاة لها من حيث اقترانها بالواو أحوالاً ثلاثة: أولها: يجب فيه ذكر الواو، إذا كان المبتدأ متعددًا نحو قولنا: (بنوك كاتب وشاعر وفقيه)، أي: بعضهم كاتب، وبعضهم شاعر، وبعضهم فقيه.
وثانيها: يجب فيه ترك الواو، والأخبار في هذا القسم يتعدد لفظها دون معناها، وضابطه أن لا يصدق الإخبار ببعضه عن المبتدأ كقولهم: «الزمان حلو حامض» بمعنى مزّ، وقد ذهب بعض النحاة إلى أنه يجوز العطف في هذا القسم أيضًا.
وثالثها: يجوز فيه العطف وتركه، وهذا هو الذي قصده ابن تيميّة.
ينظر: شرح الرضي على الكافية ١/ ١٠٠، وشرح ابن الناظم ١٢٥، وهمع الهوامع ١/١٠٨، وحاشية الصبان ١/ ٢٢٢، ومعاني النحو ١/٢١٨.

(٣) ينظر: التفسير الكبير ٦/ ١٤٥، ودقائق التفسير ٥/ ٦١، ومجموعة الفتاوى ١٦/ ٨٠، ٨١.

(٤) مجموعة الفتاوى ١٦/ ٨١.

فالأحسن أن تباعد معنى الصفات العطف، نحو: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]، وإلاَّ تركه، نحو: ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ ﴿١٠﴾ هَمَّازٍ مَّشَّآءٍ بِنَمِيمٍ ﴿١١﴾ مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ﴿١٢﴾ عُتُلٍّ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ ﴿١٣﴾﴾ [القلم] »[1].

ويزيد ابن القيم الأمر وضوحًا وهو يعلل مجيء (الواو) في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]: «لما كانت هذه الألفاظ دالة على معان متباينة، وأن الكمال في الاتصاف بها على تباينها، أتى بحرف العطف الدال على التغاير بين المعطوفات، إيذانًا بأن هذه المعاني مع تباينها في ثابتة للموصوف بها»[2].

وهذا لا يخرج في مضمونه عما ذكره ابن تيميَّة.

من باب نواسخ الابتداء

ما الحجازية:

قاعدة في عمل الحروف:

يقرر ابن تيميَّة قاعدة في عمل الحروف فيقول: «الحروف العاملة أصلها أن تكون للاختصاص، فإذا اختصت بالاسم أو الفعل، ولم تكن كالجزء منه عملت فيه، فـ (إن) وأخواتها اختصت بالاسم فعملت فيه، وتسمى الحروف المشبهة للأفعال، لأنها عملت نصبًا ورفعًا، وكثرت حروفها، وحروف الجر اختصت بالاسم فعملت فيه. وحروف الشرط اختصت بالفعل فعملت فيه، بخلاف أدوات الاستفهام فإنها تدخل على الجملتين ولم تعمل»[3].

ولأجل هذه القاعدة كان «القياس في (ما) النافية ألا تعمل أيضًا على لغة

---

(١) الإتقان ٢/ ١٥٢، وينظر: البرهان في علوم القرآن ٢/ ٤٥٩، ومعترك الاقتران ١/ ٢٦٨.

(٢) بدائع الفوائد ١/ ١٩٠ ــ ١٩١.

(٣) مجموعة الفتاوى ١٨/ ١٤٩، وينظر هذه القاعدة في: همع الهوامع ١/ ١٢٣، والأشباه والنظائر في النحو ١/ ٢٩٤، و ٢٩٨.

تميم»[1]، ولكنها كما يقول ابن تيميَّة: (تعمل على اللغة الحجازية التي نزل بها القرآن في مثل قوله تعالى: ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ﴾ [المجادلة: ٢]، و ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾ [يوسف: ٣١]، استحسانًا لمشابهتها ليس»[2].

والاستحسان الذي ذكره ابن تيميَّة سندًا لعمل (ما) الحجازية، يعرفه النحاة بأنه: «ترك قياس الأصول لدليل»[3]، وهو دليل مختلف فيه عند النحاة[4].

إن وأخواتها:

وتبعًا لما قدمنا في قاعدة الحروف، فإن من الحروف المختصة ما يفقد العمل لزوال اختصاصه، ومثاله، إن وأخواتها، إذا دخلت عليها (ما) الكافة، فإنها إن دخلت عليها كفتها عن العمل، لأنها أزالت اختصاصها، يقول ابن تيميَّة: «لما دخلت (ما) الكافة على (إن) أزالت اختصاصها، فصارت تدخل على الجملة الاسمية،

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٨/ ١٤٩.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٨/ ١٤٩، و (ما) لا تعمل عمل (ليس) مطلقًا، وإنما لعملها شروط ذكرها النحاة منها:
١ ــ ألاَّ تزاد بعدها (إن)، ٢ ــ ألا ينتقض نفيها بـ(إلاَّ)، ٣ ــ ألا يتقدم خبرها على اسمها، وغير ذلك: ينظر: شرح ابن عقيل ١/ ٣٠٣، وهمع الهوامع ١/ ١٢٣، والأحرف النافية ٣، ويقول ابن مالك في التعليل لهذه الشروط: «لما كان عمل (ما) استحسانًا لا قياسًا شرط فيه الشروط المذكورة. . .»، همع الهوامع ١/ ١٢٣.

(٣) لمع الأدلة ١٣٣.

(٤) ينظر: لمع الأدلة ١٣٣، والاقتراح ١١٧، وارتقاء السيادة ١٠١.
وأصل التأليف في أدلة الأحكام، إنما كان في العلوم الشرعية، وعليه بني علم أصول الفقه: وهو العلم الذي يبحث في القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام وموضوعه النظر في الأدلة الشرعية التي منها: القرآن والسنة والإجماع والقياس. . .
والتأليف في أصول النحو، إنما جاء متأثرًا بأصول الفقه، كما أقر بذلك المبدعون في التأليف فيه، يقول ابن الأنباري: «أصول النحو: أدلة النحو التي تفرعت منها فروعه وفصوله، كما أن أصول الفقه أدلة الفقه التي تنوعت عنها جملته وتفصيله»، لمع الأدلة ٨٠.

والجملة الفعلية فبطل عملها، كقوله: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ﴾ [الرعد: ٧]، وقوله: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٦﴾﴾ [الطور] »[١].

تنبيه:

يقول ابن تيميّة: إن «لفظة (إنما) للحصر عند جماهير العلماء، وهذا مما يعرف بالاضطرار من لغة العرب»[٢]، ولكن الذي ينبه عليه في هذا المقام: إن طائفة من الأصوليين احتجوا «على أنها للحصر بأن حرف (إن) للإثبات، وحرف (ما) للنفي، فإذا اجتمعا حصل النفي والإثبات»[٣]، وهذا الذي قالوه، قال عنه ابن تيميّة: «وهذا خطأ عند العلماء بالعربية؛ فإن (ما) هنا هي (ما) الكافة، ليست (ما) النافية»[٤].

من باب الاستثناء

حد الاستثناء:

نقل ابن تيميّة حد الاستثناء عن غيره قائلاً: «الاستثناء كلام ذو صيغ محصورة، يدل على أن المذكور فيه لم يرد بالقول الأول»[٥].

وهو بعبارة النحاة: «الإخراج بـ (إلاَّ) أو إحدى أخواتها لما كان داخلاً أو منزلاً منزلة الداخل»[٦]، والتعريفان وإن اختلفت ألفاظهما فإنهما يشتركان في الدلالة على عنصرين رئيسين يقوم عليهما باب الاستثناء، وهما:

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٨/ ١٤٩.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٨/ ١٤٩، وينظر: الإيمان ١٨.

(٣) مجموعة الفتاوى ١٨/ ١٤٩، وينظر: الإيمان ١٨.

(٤) مجموعة الفتاوى ١٨/ ١٤٩، وينظر: الإيمان ١٨.

(٥) المسودة ١٥٤، والقائل: هو القاضي الباقلاني.

(٦) شرح الأشموني ٢/ ١٤١، وينظر: تسهيل الفوائد ١٠١، وهمع الهوامع ١/ ٢٢٢، وشرح الحدود النحوية ١١٦.

١ ــ إن للاستثناء أدوات معينة يؤدي بها.

٢ ــ إن الاستثناء وظيفته إخراج ما بعد أدوات الاستثناء من حكم ما قبلها.

أقسامه:

أشار ابن تيميّة إلى أن الاستثناء قسمان[(١)]: متصل وهو ما كان فيه المستثنى بعضًا من المستثنى منه، ومنقطع: «والاستثناء المنقطع إنما يكون فيما كان نظير المذكور، وشبيهًا له من بعض الوجوه، فهو من جنسه الذي لم يذكر في اللفظ، ليس من جنس المذكور، ولهذا يصلح المنقطع حيث يصلح الاستثناء المفرغ، وذلك كقوله: ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ ﴾، ثم قال: ﴿ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ ﴾ [الدخان: ٥٦]، فهذا منقطع، لأنه يحسن أن يقال: لا يذوقون إلاَّ الموتة الأولى، وكذلك قوله تعالى: ﴿ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ [النساء: ٢٩]، لأنه يحسن أن يقال: لا تأكلوا أموالكم بينكم إلاَّ أن تكون تجارة، وقوله: ﴿ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ﴾ [النساء: ١٥٧]، يصلح أن يقال: وما لهم إلاَّ اتباع الظن»[(٢)].

وهذا النص ينبهنا على أمر مهم، وهو أنه لا يشترط في الاستثناء المنقطع أن يكون جنسه مغايرًا لجنس المستثنى منه، وفي هذا يقول النحاة: «لا يشترط في المستثنى المنقطع أن يكون جنسه مغايرًا لجنس المستثنى منه، كما في: جاءت النساء إلاَّ نعجة، وحضر القوم إلاَّ حمارًا، بل المنقطع ما كان فيه المستثنى ليس بعضًا من المستثنى منه، سواء كانت المغايرة بالجنس أم بالنوع أم بغيرهما، فقولك: حضر الطلاب إلاَّ البواب، استثناء منقطع، وإن كانوا جميعًا من جنس واحد، وقوله: حضر

---

(١) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٧/ ٢٣٧.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٧/ ٢٣٧، وهذه الاستثناءات التي رجح ابن تيميّة انقطاعها، قد اختلف النحاة في جميعها، فبعضهم قال بانقطاعها، وهو قول الأكثرين، وبعضهم قال باتصالها، ينظر: الاستثناء في القرآن الكريم ٣٥، ٤٢، ١٢٠.

إخوتك إلاَّ أخا سعيد، وأقبل بنوك إلاَّ ابن محمد، منقطع وإن كانوا جميعًا من نوع واحد؛ وذلك لأن البواب ليس من بعض الطلاب، وابن محمد ليس بعضًا من بنيك»[1].

وعلى هذا فيكون تعريف بعضهم الاستثناء المنقطع، بأنه: ما كان فيه المستثنى ليس من جنس المستثنى منه، فيه تجوز، وإنما هو يجري على الغالب[2].

من مسائل هذا الباب

ذكر ابن تيمية من أحكام هذا الباب ما يأتي:

أولاً ـ «يجوز تقديم الاستثناء على المستثنى منه»[3].

ومن مشهور شواهد هذه المسألة التي ألفها النحاة قول الكميت[4]:

ومـا لـيَ إلاَّ آلَ أحمـدَ شيعـةً ... ومـا لـيَ إلاَّ مشعـبَ الحـقِ مشعـبُ[5]

ومن لوازم جواز تقديم المستثنى على المستثنى منه، أن يتعين النصب بعد أن كان جائزًا مرجوحًا، «لأنه قبل تقدم المستثنى كان فيه وجهان: البدل، والنصب، فالبدل هو الوجه المختار... والنصب جائز على أصل الباب، فلما قدمته امتنع البدل... لأن البدل لا يتقدم المبدل منه، من حيث كان من التوابع...»[6].

---

(١) معاني النحو ٢/ ٦٧٧، وينظر: شرح الحدود النحوية ١١٧، وحاشية الصبان ٢/ ١٤٢.

(٢) ينظر: شرح الحدود النحوية ١١٧.

(٣) المسودة ١٥٤، وينظر: في هذه المسألة: شرح المفصل ٢/ ٧٩، وشرح الرضي على الكافية ١/ ٢٧٧، وهمع الهوامع ١/ ٢٢٥.

(٤) الكميت بن زيد الأسدي، من مشاهير الشعراء في العصر الأموي (ت ١٢٦هـ). ينظر: الشعر والشعراء ٢/ ٥٨١، وخزانة الأدب ١/ ١٤٤.

(٥) الهاشميات ٣٩.

(٦) شرح المفصل ٢/ ٧٩.

ثانيًا ـ «لا يصح الاستثناء من النكرات، كما يصح من المعارف»[1].

ذكر ابن تيميَّة هذا الحكم، ولم يتبعه ببيان شاف وبيانه، أن النحاة ذكروا أن من شروط الاستثناء أن يكون مفيدًا، وفائدته تحصل إذا كان المستثنى منه معلومًا، فيكون ما أخرج من المعلوم معلومًا، أما إذا عدمت الفائدة فلا صحة للاستثناء؛ لأنه لا فائدة منه، وهذا يحصل في الاستثناء الموجب من النكرة.

يقول السيوطي في بيان شرط الفائدة في الاستثناء: «وقولنا: بشرط الفائدة لبيان أن النكرة لا يستثنى منها في الموجب ما لم تفد، فلا يقال: جاء قوم إلاَّ رجلاً، ولا: قام رجال إلاَّ زيدًا لعدم الفائدة، فإن أفاد جاز، نحو: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]، وقام رجال وكانوا في دارك إلاَّ رجلاً.

والفائدة حاصلة في النفي للعموم نحو: ما جاءني أحد إلاَّ رجلاً أو زيدًا...»[2]. وعلى هذا فقول ابن تيميَّة يجري على الغالب.

ثالثًا ـ وجوب التفريق في الاستثناء بين العدد والعموم:

يقول ابن تيميَّة في إيضاح هذا الحكم: «ينبغي أن يفرق بين قولنا: ما رأيت أحدًا إلاَّ زيدًا... وقولنا: ماله عندي عشرة إلاَّ واحد؛ فإنه قد قيل: أنه في مثل هذا يكون مقرًا بواحد، وهذا عندي ليس بجيد، وإنما مقصوده: أنه ليس له عندي تسعة؛ وذلك أنه لو قصد الإثبات لكان قوله: ما له عندي إلاَّ واحد، هو كلام العرب، بخلاف الاستثناء من الصيغ العامة، فيفرق بين العدد والعموم»[3].

---

(١) المسودة ١٥٩.

(٢) همع الهوامع ١/ ٢٢٣.

(٣) المسودة ١٦٠.

من باب الأسماء العاملة

المصدر:

يقول ابن مالك في حده:

المصدرُ اسمُ ما سوى الزمانِ مِن مدلولَي الفعلِ كأمْنٍ مِنْ أمِن[1]

فهو: اسم يدل على الحدث المجرد، وما كان من الأسماء فأصله ألا يعمل، يقول ابن السراج[2]: «واعلم أن الاسم لا يعمل في الفعل ولا في الحرف، بل هو المعرض للعوامل من الأفعال والحروف»[3].

وما جاء مخالفًا لهذا الأصل فقد تكفل النحاة ببيان الوجهة التي من أجلها خرج الاسم عن أصله[4].

فالمصدر اسم، فأصله ألا يعمل، ولكن ورد في الفصيح عمله؛ فعلل النحاة ذلك العمل بأنه: إنما عمل لنيابته عن الفعل أو أن الفعل مقدر فيه[5].

وقد أشار ابن تيميَّة إلى الأصل الذي قرره النحاة، وهو يتحدث عن إعمال المصدر، وأشار أيضًا إلى أنه إنما عمل لقربه من الفعل[6].

ومن الأحوال التي يعمل فيها المصدر:

أولاً ــ أن يكون مضافًا:

وقد ذكر ابن تيميَّة: أن المصدر يجوز أن يضاف إلى الفاعل، ويعمل في

(١) ألفية ابن مالك ٢١.

(٢) محمد بن السري البغدادي النحوي من أصحاب المبرد (ت ٣١٦هـ).
ينظر: إنباه الرواة ٣/ ١٤٥، وبغية الوعاة ١/ ١٠٩.

(٣) الأصول في النحو ١/ ٥٤.

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر في النحو ١/ ٢٩٣.

(٥) ينظر: شرح ابن عقيل ٣/ ٩٣.

(٦) ينظر: منهاج السنَّة النبوية ٧/ ٢٠٢.

المفعول، وهذا وجه الكلام، نحو: أعجبني دق القصار الثوب، ويجوز أن يضاف إلى المفعول ويعمل في الفاعل نحو: أعجبني دق الثوب القصار[1].

والحال الثاني الذي يعمل فيه المصدر: أن يكون منكرًا.

وقد ذكر ابن تيميَّة أن من النحاة من يفضل إعمال المصدر منكرًا على إعماله مضافًا[2]، ثم بين ضعف هذا القول، وأن الأحسن إعماله مضافًا[3]، وفي ذلك يقول: «ومن النحاة من يقول: إعماله منكرًا أحسن من إعماله مضافًا؛ لأنه بالإضافة قوي شبهه بالأسماء، والصواب أن إضافته إلى أحدهما وإعماله في الآخر أحسن من تنكيره وإعماله فيهما...؛ فإن التنكير أيضًا من خصائص الأسماء، والإضافة أخف؛ لأنه اسم، والأصل فيه أن يضاف ولا يعمل، لكن لما تعذرت إضافته إلى الفاعل والمفعول جميعًا، أضيف إلى أحدهما وأعمل في الآخر»[4].

اسم الفاعل:

يقول النحاة في حده: هو ما دل على حدث وفاعله[5].

واسم الفاعل أيضًا مما خرج عن أصله، فعمل عمل فعله، وهو يعمل إن كان مقرونًا بـ (أل) مطلقًا، وأما إذا تجرد منها، فلا يعمل إلاَّ بشروط، ومن هذه الشروط

---

(١) ينظر: دقائق التفسير ٤/ ٣٥٩، ومجموعة الفتاوى ١٠/ ١٤٠، ومنهاج السنَّة النبوية ٧/ ٢٠٢، وينظر في كتب النحو: الأصول في النحو ١/ ٥٢، وشرح ابن عقيل ٣/ ١٠٢.

(٢) ينظر في هذا القول: شرح المفصل ٦/ ٦٠، وشرح اللمحة البدرية ٢/ ٧٣، وشرح شذور الذهب ٣٨٢.

(٣) وإعماله مضافًا هو الشائع في الاستعمال، بإقرار النحاة، لذا فهو المقدم على غيره، وهو اختيار الرضي، يقول في ذلك: «وليس أقوى أقسام المصدر في العمل المنون كما قيل، بل الأقوى ما أضيف إلى الفاعل...» ٢/ ١٩٦، وينظر: شرح ابن عقيل ٣/ ٩٤.

(٤) منهاج السنَّة النبوية ٧/ ٢٠٢.

(٥) ينظر: شرح اللمحة البدرية ٢/ ٥٨، وشرح الحدود النحوية ٩٠.

أن يكون بمعنى الحال، أو الاستقبال[1].

ومن اللطائف الفقهية التي بناها ابن تيميَّة على الشرط المذكور: أن المرء إن كان من أهل النحو، وقال للقاضي: أنا قاتلٌ غلامك بتنوين (قاتل)، ونصب (الغلام)، لم يكن مقرًا بقتل الغلام[2].

بيانه: أن اسم الفاعل المجرد، إنما يعمل إذا كان بمعنى الحال أو الاستقبال، فقوله: (أنا قاتلٌ غلامَك)، لا يدل على أنه قتل الغلام، وإنما يدل على نيته في قتله في الحال أو الاستقبال، وهذا بخلاف قوله: (أنا قاتلُ غلامِك) بالإضافة، فإنه يدل على معنى ماض، فيكون قد أقر بقتل الغلام، لأن اسم الفاعل إذا كان بمعنى الماضي لا يعمل، قال ابن السراج: «فأما اسم الفاعل الذي يكون لما مضى فلا يعمل»[3].



(١) ينظر: الأصول في النحو ١/ ١٢٥، وشرح المفصل ٦/ ٧٦، وشرح الرضي على الكافية ٢/ ١٩٩، وشرح شذور الذهب ٣٨٧.

(٢) ينظر: المستدرك ٥/ ٩٤.

(٣) الأصول في النحو ١/ ١٢٥ ــ ١٢٦، وقد أجاز قسم من النحاة عمل اسم الفاعل وإن كان بمعنى الماضي، ينظر: شرح شذور الذهب ٣٨٧، وشرح ابن عقيل ٣/ ١٠٦.

المبحث الثالث

من مباحث الأفعال وبعض متعلقاتها

من المسائل التي ذكرها ابن تيميّة في باب الأفعال:

أولاً ــ أقسام الأفعال:

أشار ابن تيميّة إلى أن الأفعال تقسم حسب اقترانها بالزمن إلى ثلاثة أقسام:

الماضي، والمضارع، والأمر، ثم نقل توثيقًا لما ذكر قول سيبويه إمام النحاة، «قال سيبويه: وبنوه لما مضى من الزمان، ولما هو دائم لم ينقطع، ولما لم يأت، بمعنى: الماضي، والمضارع، وفعل الأمر»[1].

ثانيًا ــ إن الأفعال نكرات:

ذكر ابن تيميّة إن الدلالة التي يحملها الفعل نكرة[2]، وقد وظف ابن تيميّة هذه المعلومة النحوية في تفسير قوله تعالى: ﴿قُل لَّن يَنفَعَكُمُ ٱلْفِرَارُ إِن فَرَرْتُم مِّنَ ٱلْمَوْتِ أَوِ ٱلْقَتْلِ وَإِذًا لَّا تُمَتَّعُونَ إِلَّا قَلِيلًا ۝١٦﴾ [الأحزاب].

(١) مجموعة الفتاوى ١٦/ ٣٠٤، وينظر: التفسير الكبير ٧/ ٦٥، ودقائق التفسير ٦/ ٣٢٥، وينظر قول سيبويه: الكتاب ١/ ٢، ونصه: «وبنيت لما مضى، ولما يكون، ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع».

(٢) ينظر: تفسير آيات أشكلت: ١/ ٣٩١، ومجموعة الفتاوى ٢٨/ ٢٤٩.

يقول ابن تيميَّة: «فأخبر الله أن الفرار لا ينفع، لا من الموت ولا من القتل، فالفرار من الموت كالفرار من الطاعون؛ ولذلك قال النبـي ﷺ: «إذا وقع بأرض وأنتم بها، فلا تخرجوا فرارًا منه»[1]، والفرار من القتل كالفرار من الجهاد، وحرف (لن) ينفي الفعل في الزمن المستقبل، والفعل نكرة، والنكرة في سياق النفي تعم جميع أفرادها، فاقتضى ذلك: أن الفرار من الموت أو القتل ليس فيه منفعة أبدًا، وهذا خبر الله الصادق، فمن اعتقد أن ذلك ينفعه فقد كذب الله في خبره»[2].

وكون الأفعال نكرات هذا ما أجمع عليه النحاة، على ما نقله السيوطي عن أبـي القاسم الزجاجي: إذ يقول: «أجمع النحويون كلهم من البصريين والكوفيين على أن الأفعال نكرات»[3]، وعلة كونها نكرة، أنها موضوعة للخبر، وحقيقة الخبر أن يكون نكرة؛ لأنه الجزء المستفاد[4].

ثالثًا ــ افتقار الفعل إلى الفاعل:

يقول ابن تيميَّة: «إن الفعل لا بد له من فاعل، سواء كان متعديًا إلى مفعول أو لم يكن، والفاعل لا بد له من فعل، سواء كان فعله مقتصرًا عليه أو متعديًا إلى غيره، والفعل المتعدي إلى غيره لا يتعدى حتى يقوم بفاعله، إذ كان لا بد له من الفاعل»[5].

---

(١) صحيح البخاري ٦/ ٦٣٦، (كتاب أحاديث الأنبياء ٣٤٧٣)، وصحيح مسلم ١٤/ ٤٥٤، (كتاب السلام ٩٢).

(٢) مجموعة الفتاوى ٢٨/ ٢٤٩.

(٣) الأشباه والنظائر في النحو ١/ ١١٥.

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر في النحو ١/ ١١٤.

(٥) درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٣ ــ ٤، وينظر: دقائق التفسير ٥/ ١٢٩، ومن مشهور الأقوال في هذا الباب: قول ابن مالك في الألفية ١٧:

وبعد فعل فاعل فإن ظهر ... فهو وإلاَّ فضمير استتر

وينظر: أوضح المسالك ١/ ٣٣٩، وشرح ابن عقيل ٢/ ٧٨.

ويوظف ابن تيميّة هذه البدهية النحوية لإثبات الصفات الاختيارية لله تعالى، فيقول: «معلوم بالسمع اتصاف الله تعالى بالأفعال الاختيارية القائمة به، كالاستواء إلى السماء، والاستواء على العرش، والقبض، والطي، والإتيان، والمجيء، والنزول، ونحو ذلك، بل والخلق، والإحياء، والإماتة، فإن الله تعالى وصف نفسه بالأفعال اللازمة، كالاستواء، وبالأفعال المتعدية كالخلق، . . . فقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤]، تضمن فعلين: أولهما متعد إلى المفعول به، والثاني: مقتصر لا يتعدى، فإذا كان الثاني، وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ﴾، فعلاً متعلقًا بالفاعل، فقوله: خلق كذلك بلا نزاع بين أهل العربية.

ولو قال قائل: خلق، لم يتعلق بالفاعل، بل نصب المفعول به ابتداء، لكان جاهلاً، بل في خلق ضمير يعود إلى الفاعل كما في استوى»[(١)].

رابعًا ــ دلالة الفعل المضارع:

ومن القواعد التي ذكرها ابن تيميّة في هذه المسألة، ما يأتي:

(أ) الأصل في دلالة الفعل المضارع أن يعم الحاضر، والمستقبل[(٢)].

إن النواصب تخلص الفعل المضارع للاستقبال، وكذا (إن) وأخواتها من الجوازم[(٣)].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٣ ــ ٥.

(٢) ينظر: التفسير الكبير ٧/ ٦٥، ودقائق التفسير ٦/ ٣٢٥، ومجموعة الفتاوى ١٦/ ٣٠٤، وينظر في كتب النحو: المقتضب ٢/ ٢، وشرح المفصل ٧/ ٦.

(٣) ينظر: التفسير الكبير ١/ ١٤٣ و ٧/ ٢٩٠، ودقائق التفسير ٥/ ٢٧، ومجموعة الفتاوى ١٣/ ٢٨، و ١٧/ ١٠٨، وينظر في كتب النحو: المقتضب ٢/ ٦، ١٣، ٥٠، وشرح الرضي على الكافية ٢/ ٢٣٢، وهمع الهوامع ٢/ ٢، ٣، ٦، ٩.

خامسًا ـ مع أدوات الشرط:

ومما له تعلق بمباحث الأفعال عمومًا (الشرط)، فقد ذهب النحويون إلى أن الشرط يفيد الاستقبال، وإن كان فعله ماضيًا، لأن أدواته تقلب الماضي إلى الاستقبال، وهذا إنما هو غالب الاستعمال، وإن كان يجوز غيره[1].

ومن أدوات الشرط: (إن) و (إذا).

ومما ذكره ابن تيميَّة في استعمال هاتين الأداتين قوله: «وحرف (إن) في لسان العرب لما يمكن وقوعه وعدم وقوعه، فأما ما يقع لازمًا أو غالبًا، فيقولون فيه: (إذا) فإنهم يقولون: إذا احمر البسر فائتني، ولا يقولون: إن احمر البسر؛ لأن احمراره واقع»[2].

ويعلل هذا الاستعمال في موضع آخر فيقول: «فإن قيل فالعرب تقول: إذا احمر البسر فائتني، ولا تقول: إن احمر البسر، قيل: لأن المقصود هنا توقيت الإتيان بحين احمراره فأتوا بالظرف المحقق، ولفظ (إن) لا يدل على توقيت، بل هي تعليق محض تقتضي ارتباط الفعل الثاني بالأول»[3].

ويقول أيضًا في بيان الموضع الذي يستعمل فيه (إذا): «إن كلمة (إذا) إنما تقولها العرب فيما لا بد من وقوعه، لا فيما يحتمل الوقوع وعدمه؛ لأن (إذا) ظرف لما يستقبل من الزمان يتضمن معنى الشرط غالبًا، والظرف للفعل لا بد أن يشتمل على الفعل، وإلاَّ لم يكن ظرفًا»[4].

وقد أفاد ابن تيميَّة من هذه القاعدة النحوية التي اقتضاها أسلوب العرب، في بناء حكم شرعي، وهو:

---

(١) ينظر: شرح الرضي على الكافية ٢/ ٢٦٤، وبدائع الفوائد ١/ ٤٥، والتصريح ٢/ ٢٤٩، وحاشية الخضري ٢/ ١١٩، ١٢٣، ١٣١، وحاشية الصبان ٤/ ١٦، ومعاني النحو ٤/ ٤٤٢.

(٢) إقامة الدليل على بطلان التحليل ٢٠٨.

(٣) مجموعة الفتاوى ٧/ ٢٨٠، وينظر: الإيمان ٣٨٨.

(٤) الاختيارات العلمية ٤٨، وينظر: جامع الرسائل ١/ ٧٦.

وجوب القراءة في الخطبة:

يقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾﴾ [الأعراف].

جاء في الاختيارات: «أجمع الناس أنها نزلت في الصلاة، وقد قيل في الخطبة، والصحيح أنها نزلت في ذلك كله، وظاهر كلام أبي العباس ـ ابن تيميَّة ـ أنها تدل على وجوب الاستماع، وصرح بأنها تدل على وجوب القراءة في الخطبة؛ لأن كلمة (إذا) تقولها العرب فيما لا بد من وقوعه»[1].

وهذه القاعدة التي ذكرها ابن تيميَّة في استعمال (إن) و (إذا) قد فطن إليها حذاق النحاة[2].

وقفة مع (لو):

سئل ابن تيميَّة عن توجيه قول عمر رضي الله عنه: «نِعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يَعْصه»[3]، فأجاب مرتبًا جوابه على مقدمات[4]:

أحدها: إن حرف (لو) المسؤول عنها من أدوات الشرط، وإن الشرط يقتضي جملتين، إحداهما شرط والأخرى جزاء وجواب، وربما سمي المجموع شرطًا، وسمي أيضًا جزاء، والاستعمال على ذلك أكثر من أن يحصر، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨]، و ﴿لَوْ خَرَجُوا۟ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا﴾ [التوبة: ٤٧].

---

(١) الاختيارات العلمية ٤٨، وينظر: تفسير القرآن العظيم ٢/ ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(٢) ينظر: الكتاب ١/ ٤٣٣، والمقتضب ٢/ ٥٥ ـ ٥٦، وشرح المفصل ٩/ ٤، ومعاني النحو ٤/ ٤٤٨.

(٣) النهاية ٢/ ٨٨، وينظر في توجيهه: شرح الرضي على الكافية ٢/ ٣٩٠، والتبيان ٨٣، والجنى الداني: ٢٨٧، وبدائع الفوائد ١/ ٥٣، ومغني اللبيب ١/ ٢٥٧.

(٤) هذا الجواب أورده السيوطي في: (الأشباه والنظائر في النحو)، نقلًا عن خط الحافظ علم الدين الرحالي، أحد طلبة الشيخ ابن تيميَّة ٤/ ٦٣ ـ ٦٧.

الثانية: إن هذا الذي تسميه النحاة شرطًا، هو في المعنى سبب لوجود الجزاء، وهو الذي يسميه الفقهاء علة، ومقتضيًا، وموجبًا ونحو ذلك، وهذا الموضع غلط فيه كثير ممن يتكلم في الأصول والفقه؛ وذلك لأن الشرط في عرف الفقهاء ومن يجري مجراهم من أهل الكلام والأصول هو: ما يتوقف تأثير السبب عليه بعد وجود المسبب، وعلامته أنه يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم من وجوده وجود المشروط.

ثم إن (الشرط) منقسم إلى: ما عرف كونه شرطًا بالشرع، كقولهم: الطهارة، والاستقبال، واللباس شرط لصحة الصلاة، والعقل، والبلوغ شرط لوجوب الصلاة؛ فإن وجوب الصلاة على العبد يتوقف على العقل والبلوغ، كما تتوقف صحة الصلاة على الطهارة، والستارة، واستقبال القبلة.

وهذه الشروط يلزم من عدمها عدم المشروط، ولكن لا يلزم من وجودها وجود المشروط.

والقسم الآخر: ما يعرف كونه شرطًا بالعقل، كقولهم: الحياة شرط في العلم، والإرادة، والسمع، والبصر، وكذلك جميع صفات الأجسام لها شروط تعرف بالعقل أو بالتجارب أو بغير ذلك.

من كل ذلك يتبين أن لفظ الشرط في الاصطلاح الثاني: يدل عدمه على عدم المشروط ما لم يخلفه شرط آخر، ولا يدل ثبوته من حيث هو شرط على ثبوت المشروط.

وأما الشرط في الاصطلاح الأول ــ أي في باب أدوات الشرط اللفظية ــ فإن وجود الشرط يقتضي وجود المشروط، الذي هو الجزاء والجواب، وعدم الشرط هل يدل على عدم المشروط؟ فيه خلاف.

وبعد هذه المقدمات يكون معنى القول المسؤول عنه: إن «الخوف لو فرض عدمه لكان مع هذا العدم لا يعصي الله، لأن ترك المعصية له قد يكون لخوف الله،

وقد يكون لأمر آخر، إما لنزاهة الطبع، أو إجلال الله، أو الحياء منه، أو لعدم المقتضي إليها، كما كان يقال عن سليمان التيمي: إنه كان لا يحسن أن يعصي الله»[(١)].

وهذا المعنى يفهمه كل أحد صحيح الفطرة، ولكن لما وقع في بعض القواعد اللفظية نوع توسع، إما في التعبير وإما في الفهم، اقتضى ذلك خللاً، إذا بني على تلك القواعد التي تحتاج إلى تتميم، فإذا كان للإنسان فهم صحيح، رد الأشياء إلى أصولها، وبين حكم تلك القواعد، وما وقع فيها من تجوز وتوسع.

ومنشأ الإشكال فيما نحن بصدد توجيهه «أخذ كلام بعض النحاة مسلمًا، إن المنفي بعد لو مثبت والمثبت بعدها منفي، أو أن جواب لو منتف أبدًا، وجواب لولا ثابت أبدًا، وأن لو يمتنع به الشيء لامتناع غيره، ولولا يدل على امتناع الشيء لوجود غيره مطلقًا.

فإن هذه العبارات إذا قرن بها (غالبًا)، كان الأمر قريبًا، وإما أن يدعى أن هذا مقتضى الحرف دائمًا فليس كذلك»[(٢)].

بل إن مفهوم (لو) اللازم لها «إنما هو انتفاء الشرط، وإن فهم نفي الجزاء منها ليس أمرًا لازمًا، وإنما يفهم باللزوم العقلي، أو العادة الغالبة. . . وكان يمكننا أن نقول: إن حرف (لو) دالة على انتفاء الجزاء، وقد تدل أحيانًا على ثبوته»[(٣)].

وهذا الذي ذكره ابن تيميَّة قد نوه عنه النحاة، عندما توجهوا بالنقد إلى العبارة الموروثة المشهورة، وهي: إن (لو) حرف امتناع لامتناع.

يقول المرادي[(٤)]: «وهذه عبارة ظاهرها أنها غير صحيحة؛ لأنها تقتضي كون

(١) الأشباه والنظائر في النحو ٤/ ٦٦.
(٢) الأشباه والنظائر في النحو ٤/ ٦٦.
(٣) الأشباه والنظائر في النحو ٤/ ٦٧.
(٤) حسن بن قاسم بن عبد الله بدر الدين المرادي من النحاة المشهورين (ت ٧٤٩هـ). =

جواب لو ممتنعًا غير ثابت دائمًا، وذلك غير لازم؛ لأن جوابها قد يكون ثابتًا في بعض المواضع، كقولك. . . ، وكذا قول عمر في صهيب رضي الله عنهما: لو لم يخف الله لم يعصه، فعدم المعصية محكوم بثبوته؛ لأنه إذا كان ثابتًا على تقدير عدم الخوف، فالحكم لثبوته على تقدير ثبوت الخوف أولى»[1].

لذا، فإن المحققين من النحاة يقولون في معنى (لو): «إن لو حرف يدل على تعليق فعل بفعل فيما مضى، فيلزم من تقدير حصول شرطها حصول جوابها، ويلزم كون شرطها محكومًا بامتناعه؛ إذ لو قدر حصوله، لكان الجواب كذلك فتصير حرف وجوب لوجوب، وتخرج عن كونها للتعليق في الماضي. وأما جوابها فلا يلزم كونه ممتنعًا على كل تقدير؛ لأنه قد يكون ثابتًا مع امتناع الشرط كما تقدم، ولكن الأكثر أن يكون ممتنعًا»[2].

❑ ❑ ❑

= ينظر: الدرر الكامنة ٢/ ١١٦، وبغية الوعاة ١/ ٥١٧.

(١) الجنى الداني ٢٨٧، وينظر: شرح الرضي على الكافية ٢/ ٣٩٠، ومغني اللبيب ١/ ٢٥٧.

(٢) الجنى الداني ٢٨٨، وينظر: مغني اللبيب ١/ ٢٥٩.

المبحث الرابع
من مباحث الحروف

من حروف الجر

تسـمـيـتـها:

حروف الجر تسمية بصرية، وبها جرى الاستعمال وشاع في غالب كتب النحو، وسبب هذه التسمية على الأظهر «إنها تعمل إعراب الجر، كما سميت بعض الحروف حروف الجزم، وبعضها حروف النصب»[1].

ويسميها الكوفيون حروف الإضافة: لأنها تضيف الفعل إلى الاسم، وحروف الصفات[2].

وقد أشار ابن تيميَّة إلى اصطلاح الكوفيين في تسمية حروف الجر حروف الصفات قائلاً: «إن نحاة الكوفة يسمون حروف الجر ونحوها حروف الصفات»[3]، ثم علل لهذه التسمية قائلاً: «إذ النحاة إنما سموا حروف الجر حروف الصفات؛ لأن الجار والمجرور يصير في المعني صفة لما تعلق به»[4].

---

(١) شرح الرضي على الكافية ٢/ ٣١٩ ـ ٣٢٠، وينظر: همع الهوامع ٢/ ١٩، والتصريح ٢/ ٢، وحاشية الصبان ٢/ ٢٠٣.

(٢) ينظر: شرح المفصل ٨/ ٧، وهمع الهوامع ٢/ ١٩، ومعاني النحو ٣/ ٥.

(٣) مجموعة الفتاوى ٣٥/ ١٦٠.

(٤) مجموعة الفتاوى ٣٥/ ١٦٠.

وهذا الذي ذكره ابن تيميَّة هو ما تناقلته كتب النحو[1].

ومن حروف الجر التي ذكرها ابن تيميَّة:

أولاً: (الباء)

من أشهر معانيها: الإلصاق:

يقول ابن تيميَّة عنه: «والباء للإلصاق، وهي لا تدخل إلاَّ لفائدة»[2].

وكونها للإلصاق هو أصل معانيها، ولم يذكر سيبويه لها غيره، جاء في الكتاب: «وباء الجر إنما هي للإلزاق والاختلاط»[3]، وقد رد كثير من المحققين سائر معاني (الباء) إليه[4]، وهذا ما يقتضيه قول سيبويه؛ فإنه قال بعد أن ذكر معنى الإلصاق: «فما اتسع من هذا في الكلام فهذا أصله»[5].

ومما له تعلق بهذا المعنى الوقفة الآتية:

وقفة مع آية:

وقفة مع قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴿٦﴾﴾ [المائدة].

---

(١) ينظر: شرح المفصل ٨/ ٧، وهمع الهوامع ٢/ ١٩، ومعاني النحو ٣/ ٥.

(٢) مجموعة الفتاوى ٢١/ ٧٣.

(٣) الكتاب ٢/ ٣٠٤.

(٤) ينظر: الجنى الداني ١٠٢، ١٠٨، ومغني اللبيب ١/ ١٠١، وشرح الأشموني ٢/ ٢٢١، وحاشية الصبان ٢/ ٢٢١.

(٥) الكتاب ٢/ ٣٠٤.

مسح الرأس في الوضوء:

من أركان الوضوء التي بينتها الآية، مسح الرأس، وقد اتفق العلماء على أن مسح جميع الرأس سنة[1]، ولكنهم اختلفوا في المقدار الواجب مسحه على قولين[2]:

١ ـ ذهب طائفة من أهل العلم إلى جواز مسح بعض الرأس[3]، «وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي وقول في مذهب مالك، وأحمد»[4].

٢ ـ وذهب آخرون إلى أن الواجب مسح جميع الرأس، «وهو المشهور من مذهب مالك، وأحمد»[5].

ومنشأ هذا الاختلاف إنما هو لأجل دلالة (الباء)، فالذين قالوا: بإجزاء مسح بعض الرأس، قالوا: إن (الباء) تأتي للتبعيض، والذين أوجبوا مسح جميع الرأس، حملوا (الباء) على الزيادة، وقد أجاز النحاة مجيئها زائدة في مواضع: منها زيادتها في المفعول كما في الآية[6].

وقد اختار ابن تيميّة المذهب الثاني، ولكنه لم يحمل (الباء) على الزيادة، بل

---

(١) ينظر: أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام ١٠٨.

(٢) ينظر: مجموعة الفتاوى ٢١/ ٧٣.

(٣) وقد تنازع القائلون بمسح بعض الرأس في تحديد قدره، فمنهم من قال: يجزىء قدر الناصية، ومنهم من قال: يجزىء الأكثر، ومنهم من قال: يجزىء الربع، ومنهم من قال: ثلاث أصابع: ومنهم من قال: ثلاث شعرات، ومنهم من قال: تجزىء شعرة واحدة، ينظر: الأم ١/ ٤١، وبدائع الصنائع ١/ ٤، وبداية المجتهد ١/ ٨، والمغني ١/ ٨٧، ومجموعة الفتاوى ٢١/ ٧٤.

(٤) مجموعة الفتاوى ٢١/ ٧٣.

(٥) مجموعة الفتاوى ٢١/ ٧٣، وينظر: بداية المجتهد ١/ ٨، والمغني: ١/ ٨٦.

(٦) ينظر: سبل السلام ١/ ٤٣، وحروف المعاني بين دقائق النحو ولطائف الفقه ٢٢٤، وأثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام ١٠٨ ـ ١١٠.

هي باقية على أصل معناها وهو الإلصاق، يقول ابن تيميَّة: «والباء: للإلصاق وهي لا تدخل إلَّا لفائدة، فإذا دخلت على فعل يتعدى بنفسه، أفادت قدرًا زائدًا، كما في قوله: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٦]؛ فإنه لو قيل: يشرب منها لم تدل على الري، فضمن يشرب معنى يروي، فقيل: يشرب بها، فأفاد ذلك أنه شرب يحصل معه الري...

وكذلك المسح في الوضوء، والتيمم، لو قال: فامسحوا رؤوسكم أو جوهكم، لم تدل على ما يلتصق بالمسح، فإنك تقول: مسحت رأس فلان وإن لم يكن بيدك بلل، فإذا قيل: فامسحوا برؤوسكم، وبوجوهكم، ضمن المسح معنى الإلصاق، فأفاد إنكم تلصقون برؤوسكم وبوجوهكم شيئًا بهذا المسح، وهذا يفيد في آية التيمم أنه لا بد أن يلتصق الصعيد بالوجه واليد»[1].

وقد رد ابن تيميَّة على من جوز مسح بعض الرأس متعلقًا بالآية[2] من وجهين:

الأول: ليس في القرآن ما يدل على جواز مسح بعض الرأس، «فإن قوله تعالى: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم﴾، نظير قوله: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، لفظ المسح في الآيتين، وحرف الباء في الآيتين، فإن كانت آية التيمم لا تدل على مسح البعض مع أنه بدل عن الوضوء، وهو مسح بالتراب لا يشرع فيه تكرار، فكيف تدل على ذلك آية الوضوء، مع كون الوضوء هو الأصل، والمسح فيه بالماء المشروع فيه التكرار؟، هذا لا يقوله من يعقل ما يقول»[3].

الثاني: إن من تعلق بدلالة (الباء) على التبعيض مخطىء، «ومن ظن أن من

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢١/ ٧٣ ــ ٧٤، وينظر: ٢٠/ ٢٥٧.

(٢) قد جعل ابن تيميَّة مأخذ من جوز مسح بعض الرأس، السنة النبوية، وقد وجهها أيضًا، ينظر: مجموعة الفتاوى ٢١/ ٧٤.

(٣) مجموعة الفتاوى ٢١/ ٧٣.

قال بإجزاء البعض؛ لأن الباء للتبعيض أو دالة على القدر المشترك، فهو خطأ أخطأه على الأئمة، وعلى اللغة، وعلى دلالة القرآن»[1].

ومن المعاني الأخرى التي تدل عليها (الباء) والتي أشار إليها ابن تيميَّة إشارة عابرة: الزيادة[2] و (السببية، والقسم، والمقابلة)[3]، والمصاحبة[4].

ثانيًا: (حتى)

هي على أقسام ثلاثة، ومنها: الجارة: ومعناها انتهاء الغاية[5].

حكم مجرورها وما بني عليه:

يقول ابن تيميَّة في بيان حكم مجرورها: «إن الغاية المؤقتة بحرف حتى، تدخل في حكم المحدود المغيّا، لا نعلم بين أهل اللغة خلافًا فيه، وإنما اختلف الناس في الغاية المؤقتة بحرف إلى؛ ولهذا قالوا في قولهم: أكلت السمكة حتى رأسِها، وقدم الحجاج حتى المشاةِ، وغير ذلك، إن الغايات داخلة في حكم ما قبلها، فقوله سبحانه: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، يقتضي: أنها لا تحل له حتى توجد الغاية، التي هي نكاح زوج غيره، وإن هذه الغاية إذا وجدت، انتهى ذلك التحريم المحدود إليها وانقضى، وهذا القدر وحده كاف في

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢١/ ٧٣، وينظر: ٢١/ ٢٠١، وجاء في المسودة ٣٥٦: «الباء للإلصاق، ولا تدل على التبعيض بحال، وقالت الشافعية في أحد الوجهين: تفيد التبعيض، وهو قول الحنفية، إذا دخلت على فعل متعد يتعدى بدونها، قال الجويني: هذا خلف من الكلام، وقد اشتد نكر ابن جني في كتاب (سر الصناعة) على من قال ذلك»، وينظر: سر الصناعة ١/ ١٣٩، والبرهان في أصول الفقه ١/ ١٨٠، والبحث اللغوي والنحوي عند الجويني ٢١٠.

(٢) ينظر: مجموعة الفتاوى ٢١/ ٧٧ ــ ٧٨.

(٣) ينظر: جامع الرسائل ١/ ١٤٥، وقاعدة جليلة ٤٧، ٥١، ٥٥، ومجموعة الفتاوى ١/ ١٥٠، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٩.

(٤) ينظر: التفسير الكبير ٦/ ٤٤٢، ودقائق التفسير ٥/ ٢٧٥، ومجموعة الفتاوى ١٦/ ٢٥٦.

(٥) جارة، وعاطفة، وابتدائية، ينظر: الجنى الداني ٤٩٨، ومغني اللبيب ١/ ١٢٢.

بيان حلها للأول، إذا فارقها الثاني بموت أو فسخ أو طلاق؛ لأنه إذا نكحها زوج غيره فقد زال التحريم الذي كان وجد بالطلقات الثلاث، وبقيت كسائر المحصنات، فيها تحريم آخر من غير جهة الطلاق، فإذا زال هذا التحريم بالفرقة، لم يبق فيها واحد من التحريمين، فتعود كما كانت»[1].

وهذا النص فيه اضطراب بين، ومجازفة في الحكم، وهو أحوج ما يكون إلى البيان والتفصيل، فأقول مبينًا:

١ ـ أما قوله: أنه لا خلاف بين أهل اللغة في حكم دخول ما بعد (حتى)، فليس كذلك، بل الخلاف فيه مشهور، فذهب المبرد، وابن السراج، وأبو علي الفارسي[2] وأكثر المتأخرين إلى دخوله، وجوز ثعلب[3]، وابن مالك، الدخول تارة والخروج أخرى، وحكي عن الفراء والرماني: أنهما قالا يدخل ما لم يكن جزءًا[4].

ولكن الأكثر في باب (حتى) دخول ما بعدها في حكم ما قبلها، كما أن الأكثر في باب (إلى) عدم الدخول، وذلك كله يكون عند عدم القرينة المرجحة لأحدهما (حملاً على الغالب في البابين، هذا هو الصحيح في البابين»[5].

وأرى أن هذا الوهم الذي وقع فيه ابن تيميَّة يرجع إلى أحد أمرين:

الأول: أما أنه نقل ذلك عن بعض أهل الأصول ممن صرح بأن ما بعد حتى،

---

(١) إقامة الدليل على إبطال التحليل ٢٠٨.

(٢) الحسن بن أحمد بن عبد الغفار أبو علي الفارسي، واحد زمانه في العربية، (ت ٣٧٧هـ).
ينظر: إنباه الرواة ١/ ٢٧٣، وبغية الوعاة ١/ ٤٩٦.

(٣) أحمد بن يحيى أبو العباس ثعلب إمام الكوفيين في النحو واللغة (ت ٢٩١هـ).
ينظر: مراتب النحويين ٩٦، وبغية الوعاة ١/ ٣٩٦.

(٤) ينظر: شرح المفصل ٨/ ١٦، والجنى الداني ٥٠٠، ومغني اللبيب ١/ ١٢٤، وهمع الهوامع ٢/ ٢٤.

(٥) مغني اللبيب ١/ ١٢٤، وينظر: همع الهوامع ٢/ ٢٤.

لا خلاف في وجوب دخوله، كالقرافي[1]، فإنه ذكر: أنه لا خلاف في وجوب دخول ما بعد (حتى)[2].

الثاني: أنه التبس عليه الأمر، فخلط بين حتى العاطفة، والجارة، فإنما الاتفاق على دخول ما بعد حتى العاطفة، يقول ابن هشام: «وإنما الاتفاق في حتى العاطفة، لا الخافضة، والفرق أن العاطفة بمعنى الواو»[3].

٢ ــ وقد صرح ابن تيميَّة بخلاف هذا الحكم الذي نقل فيه الاتفاق في مواضع أخرى فقال:

«إن حتى حرف غاية، وما بعد الغاية يخالف ما قبلها، كما في قوله: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وقوله: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقوله: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] »[4].

٣ ــ إن توجيه الآية القرآنية إنما يستقيم، إذا قيل: إن ما بعد الغاية غير داخل في حكم ما قبلها، أي عكس ما قدم به ابن تيميَّة؛ فإنه مهد للقول: بأن ما بعد الغاية يدخل وجوبًا في حكم ما قبلها، ثم جاء بالآية القرآنية ليوجهها تبعًا لهذا التقديم، وهي إنما تدل ــ كما يشير إليه كلامه في الموضع نفسه، وتصريحه في النص الآخر المنقول آنفًا ــ على أن ما بعد (حتى) لا يدخل فيما قبلها؛ فإن حرمة نكاح الزوج الأول الكائنة لأجل الطلاق الثلاث، تزول بمجرد نكاح المرأة من زوج آخر، فإن فارقها الثاني لسبب شرعي حلت باتفاق[5]، وهذا يعني إن ما بعد (حتى) غير داخل في حكم ما قبلها.

---

(١) أحمد بن إدريس أبو العباس شهاب الدين من علماء المالكية (ت ٦٨٤هـ).
ينظر: الديباج المذهب ١/ ٢٣٦، والأعلام ١/ ٦٤.

(٢) ينظر: شرح تنقيح الفصول ١٠٣، ومغني اللبيب ١/ ١٢٤.

(٣) مغني اللبيب ١/ ١٢٤.

(٤) التفسير الكبير ٧/ ٢٠، وينظر: دقائق التفسير ٦/ ٢٩٧، ومجموعة الفتاوى ١٦/ ٢٧٦.

(٥) ينظر: مدى سلطان الإرادة في الطلاق ١/ ١٧٢، ٢٠٣.

ثالثًا: اللام

حرف كثير المعاني والأقسام[1]، ومن أقسامه اللام الجارة، ومن المعاني التي ذكرها ابن تيميَّة لهذا الحرف:

أولًا ـ الاختصاص:

يقول ابن تيميَّة فيه: «واللام حرف الإضافة، وهي توجب اختصاص المضاف بالمضاف إليه، واستحقاقه إياه من الوجه الذي يصلح له، وهذا المعنى يعم موارد استعمالها، كقولهم: المال لزيد، والسرج للدابة، وما أشبه ذلك»[2].

ونص ابن تيميَّة هذا جمع فيه ما فرقه غيره، من معاني اللام، فالاختصاص عنده، يشمل: الملك، والاستحقاق، وهذا الجمع مال إليه المرادي في (جناه) فقال: «والظاهر: أن أصل معانيها الاختصاص، وأما الملك، فهو نوع من أنواع الاختصاص، وهو أقوى أنواعه، وكذلك الاستحقاق؛ لأن من استحق شيئًا فقد حصل له به نوع اختصاص»[3].

فائـدة فقهيـة:

يتخرج على معنى الاختصاص الذي يدل عليه (اللام) حكم شرعي، وهو النهي عن مشاركة الكفار في أعيادهم، وذلك مستنبط من قوله ﷺ: (أضل الله عن الجمعة من كان قبلنا، فكان لليهود: يوم السبت، وللنصارى: يوم الأحد، فجاء الله بنا، فهدانا ليوم الجمعة. . .)[4]، يقول ابن تيميَّة: «في هذا الحديث ذكر أن الجمعة لنا، كما أن السبت لليهود، والأحد للنصارى، واللام تقتضي الاختصاص.

---

(١) ينظر: معاني الحروف ٥١، ومنازل الحروف ٥١، ورصف المباني ٢١٨، والجنى الداني ١٤٣، ومغني اللبيب ١/٢٠٨.

(٢) مجموعة الفتاوى ٢١/٣٠٥.

(٣) الجنى الداني ١٤٤.

(٤) ينظر: صحيح مسلم ٦/٣٩٢ (كتاب الجمعة ٢٠ ـ ٢٣)، واقتضاء الصراط المستقيم ١٩٧.

ثم هذا الكلام يقتضي الاقتسام، فإذا قيل: هذه ثلاثة أثواب، أو ثلاثة غلمان: هذا لي، وهذا لزيد، وهذا لعمرو، أوجب ذلك أن يكون كل واحد مختصًا بما جعل له، لا يشركه فيه غيره.

فإذا نحن شاركناهم في عيدهم يوم السبت أو عيد يوم الأحد، خالفنا هذا الحديث، وإذا كان هذا في العيد الأسبوعي، فكذلك في العيد الحولي؛ إذ لا فرق»[1].

ثانيًا ــ التعدية:

رجحه ابن تيميّة في قوله تعالى: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ﴾ [المائدة: ٤١]، فقد قيل فيها: إن «اللام: لام كي، أي يسمعون ليكذبوا، ويسمعون لينقلوا إلى قوم آخرين لم يأتوك، فيكونون كذابين ونمامين جواسيس، والصواب أنها: لام التعدية، مثل قوله: سمع الله لمن حمده، فالسماع مضمن معنى القبول، أي قابلون، للكذب، ويسمعون من قوم آخرين لم يأتوك، ويطيعونهم»[2].

ثالثًا ــ التعليل:

تسمى اللام المؤدية لهذا المعنى (لام التعليل) و (لام كي)، هذا ما أشار إليه ابن تيميّة[3]، واشتهر عند النحاة[4].

وقد ذكر ابن تيميّة أن طائفة من العلماء، أنكروا أن يكون في القرآن لام التعليل ــ في أفعال الله تعالى ــ، «كالأشعري ومن وافقه من الفقهاء من أصحاب مالك، والشافعي، وأحمد، وغيرهم، يقولون: ليس في القرآن لام التعليل في أفعال الله، بل

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ١٩٧.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٤/ ٢٥١، وينظر: التفسير الكبير ٤/ ٩٧، ومجموعة الفتاوى ٢٥/ ٧٤، وينظر عن هذا المعنى في كتب النحو: الجنى الداني ١٤٥، ومغني اللبيب ١/ ٢١٥.

(٣) ينظر: مجموعة الفتاوى ٨/ ١١٤.

(٤) ينظر: الجنى الداني ١٤٩ ــ ١٥٠، ومغني اللبيب ١/ ٢٠٩ ــ ٢١٠.

ليس فيه إلَّا لام العاقبة»[1].

وأما جمهور أهل العلم من أهل السنة وغيرهم فيقولون: «بل لام التعليل داخلة في أفعال الله تعالى وأحكامه»[2].

وهذا الإنكار لهذا المعنى إنما مرده إلى اختلافهم في تعليل أفعال الله وأحكامه، وهي مسألة تنازع المسلمون فيها على طرفين، ووسط، أما الطرفان:

فأولهما: مذهب المعتزلة ومن وافقهم، الذين قالوا بوجوب التعليل في أفعال الله تعالى، فقادهم ذلك إلى القول بوجوب الأصلح على الله تعالى[3].

وثانيها: مذهب طائفة من أهل السنة ومن وافقهم، الذين ذهبوا إلى عدم التعليل، ولسان حالهم يقول: «كل لام نسبها الله عزَّ وجلَّ لنفسه، فهي للعاقبة والصيرورة، دون التعليل لاستحالة الغرض»[4].

وأما الوسط: فهو ما ذهب إليه كثير من أهل السنة من الفقهاء والمحدثين، وهؤلاء قالوا بالتعليل، ولكن حقيقة هذا التعليل يختلف عن تعليل المعتزلة ومن وافقهم[5]، فهذا التعليل «هو بيان ما يدل على المصلحة المترتبة على الفعل، ولا يفسر ـ التعليل ـ بأنه الباعث الذي لولاه لم يقدم الفاعل على الفعل»[6].

ومذهب ابن تيميَّة هو مذهب الجمهور، فمما قاله في إثبات لام التعليل، ما جاء عند قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات]: «وأما

---

(١) منهاج السنة النبوية ١/ ١٤٢، وينظر: ٣/ ٣٢، و ٥/ ٩٧، ودقائق التفسير ٣/ ١٠٩.

(٢) منهاج السنة النبوية ١/ ١٤٢، وينظر: ٣/ ٣٢، و ٥/ ٩٧، ودقائق التفسير ٣/ ١٠٩.

(٣) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد ١٨١، ومجمع البيان ٦/ ٣٠٢ ـ ٣٠٣، ومفاتيح الغيب ١٩/ ٧٣، والمعتزلة ١٠٢.

(٤) الفوائد في مشكل القرآن ١٣٨، وينظر: تخريج الفروع على الأصول ٣٨.

(٥) ينظر: روح المعاني ١٣/ ١٨١، ومحاسن التأويل ٦/ ٢٤٥٩، والحكم الشرعي ٢٩٥، وأثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية ٢٣٥.

(٦) أثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية ٢٣٥.

اللام فهي اللام المعروفة، وهي لام كي، ولام التعليل، التي إذا حذفت انتصب المصدر المجرور بها على المفعول له، وتسمى العلة الغائية، وهي متقدمة في العلم والإرادة، متأخرة في الوجود والحصول، وهذه العلة: هي المراد المطلوب من الفعل»[(١)]، و «المعنى: أن الغاية التي يحب لهم ويرضى لهم، والتي أمروا بفعلها هي العبادة، فهو العمل الذي خلق العباد له»[(٢)].

ومما قاله رادًا على نفاة الحكمة، بعد أن بين أصلهم، «فهؤلاء أصلهم: إن الله لا يخلق شيئًا لشيء، فلم يخلق أحدًا لا لعبادة ولا لغيرها، وعندهم ليس في القرآن لام كي، لكن قد يقولون: في القرآن لام العاقبة، كقوله: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨]، وكذلك يقولون في قوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، يعنون: كان عاقبة هؤلاء جهنم، وعاقبة المؤمنين العبادة، من غير أن يكون الخالق قصد أن يخلقهم لا لهذا، ولا لهذا، ولكن أراد خلق كل ما خلقه، لا لشيء آخر، فهذا قولهم، وهو ضعيف لوجوه:

أحدها: أنَّ لام العاقبة التي لم يقصد فيها الفعل لأجل العاقبة، إنما تكون من جاهل، أو عاجز، فالجاهل كقوله: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨]، لم يعلم فرعون بهذه العاقبة. والعاجز كقولهم:

لدوا للموت وابنوا للخراب[(٣)].

فإنهم يعلمون هذه العاقبة، لكنهم عاجزون عن دفعها، والله تعالى عليم قدير، فلا يقال: أن فعله كفعل الجاهل العاجز.

---

(١) مجموعة الفتاوى ٨/ ١١٤، وينظر: دقائق التفسير ٤/ ٥٢٨.

(٢) مجموعة الفتاوى ٨/ ١١٦، وينظر: ٨/ ٣٦.

(٣) ينسب للإمام علي رضي الله عنه، وقبله في الديوان ١٧: له ملك ينادي كل يوم... وورد في منازل الحروف ٥٢ صدر بيت تمامه: ... فكلهم يصير إلى ذهاب، ينظر: الجنى الداني ١٤٥، وخزانة الأدب ٩/ ٥٢٩.

الثاني: إن الله أراد هذه الغاية بالاتفاق، فالعبادة التي خلق الخلق لأجلها، هي مرادة له بالاتفاق، وهم يسلمون أن الله أرادها، وحيث تكون اللام للعاقبة لا يكون الفاعل أراد العاقبة»[1].

رابعًا ــ الزائدة:

هي الداخلة على معمول قد ضعف عامله إما بتأخيره أو بفرعيته في العمل، وزيادتها في هذه مقيسة عند النحاة[2].

ومما قاله ابن تيميّة عن هذه (اللام): «تدخل على ما يتعدى بنفسه، إذا ضعف عمله، إما بتأخيره، أو بكونه اسم فاعل أو مصدرًا، أو باجتماعهما، فيقال: فلان يعبد الله، ويخافه ويتقيه، ثم إذا ذكر باسم الفاعل قيل: هو عابد لربه، متق لربه خائف لربه، وكذلك تقول: فلان يرهب الله، ثم تقول: هو راهب لربه، وإذا ذكرت الفعل، وأخرته، تقويه باللام، كقوله: ﴿وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ ﴿١٥٤﴾﴾ [الأعراف]... ومن هذا قوله: ﴿إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [يوسف]، ويقال: عبرت رؤياه، وكذلك قوله: ﴿وَإِنَّهُمْ لَنَا لَغَائِظُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [الشعراء]، وإنما يقال: غظته، لا يقال: غظت له، ومثله كثير»[3].

رابعًا: (من)

من المعاني التي ذكرها ابن تيميّة لهذا الحرف:

أولاً ــ ابتداء الغاية:

هو أصل معانيها، والغالب عليها، وتكون لابتداء الغاية المكانية اتفاقًا، وفي مجيئها لابتداء الغاية الزمانية خلاف[4].

---

(١) مجموعة الفتاوى ٨/ ٢٩، وينظر: التفسير الكبير ٧/ ٢٠٣، ومجموعة الفتاوى ١٧/ ٥٨.

(٢) ينظر: الجنى الداني ١٥٠، ومغني اللبيب ١/ ٢١٧.

(٣) مجموعة الفتاوى ٧/ ١٨٣.

(٤) ينظر: شرح المفصل ٨/ ١٠، والجنى الداني ٣١٤، ومغني اللبيب ١/ ٣١٨.

لم يتعرض ابن تيميَّة لابتداء الغاية الزمانية، وإنما ذكر أن (من) في اللغة، تأتي لابتداء الغاية، ومثل لها بما يدل على ابتداء الغاية المكانية، يقول ابن تيميَّة: «إن لفظ (من) في اللغة... قد تكون لابتداء الغاية، كقولهم: خرجت من مكة»[1]، ومن الشواهد القرآنية التي ذكرها ابن تيميَّة لهذا المعنى، قوله تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣]، وقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣][2]، وابتداء الغاية في هاتين الآيتين قد يبدو بعيدًا، وبيانه بعبارة ابن تيميَّة: «تكون لابتداء الغاية إذ كونت بالأمر، وصدرت عنه، وهذا معنى جواب الإمام أحمد في قوله: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١]، حيث قال: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ يقول: من أمره كان الروح منه»[3].

ويتعلق بمعنى الابتداء مسألتان شرعيتان أشار إليهما ابن تيميَّة:

أولهما: الرد على من ادعى أن القرآن خلقه الله في غيره.

أصحاب هذا الادعاء هم جماعة من الجهمية الذين قالوا بخلق القرآن[4]، «فإنهم زعموا أن القرآن خلقه الله في غيره، فيكون قد ابتدأ وخرج من ذلك المحل الذي خُلق فيه لا من الله، كما يقولون: كلامه لموسى خرج من الشجرة»[5].

ووجه تعلق هذه المسألة بمعنى (من)، أن السلف والأئمة بينوا «أن القرآن من الله بدأ وخرج، وذكروا قوله: ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي﴾ [السجدة: ١٣]، فأخبر أن القول منه لا من غيره من المخلوقات. و (من) هي لابتداء الغاية، فإن كان المجرور بها عينًا يقوم بنفسه لم يكن صفة لله، كقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

(١) مجموعة الفتاوى ٤/ ١٣٩.

(٢) ينظر: دقائق التفسير ٣/ ٢٥٠، ومجموعة الفتاوى ٤/ ١٣٩، و ١٢/ ٢٧٨، و ١٧/ ١٥٦.

(٣) مجموعة الفتاوى ٤/ ١٣٩.

(٤) أصل هذه المقالة من الجهمية، ثم اشتهرت على لسان المعتزلة: ينظر: الرد على الجهمية ١٥٤، وشرح الأصول الخمسة ٥٢٧، وجهم بن صفوان ١٠٠، وثورة العقل ٢٠٥.

(٥) مجموعة الفتاوى ١٢/ ٢٧٧، وينظر: العقيدة السلفية ٢٧٧، ٢٩٧.

مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣]. . .، وكذلك ما يقوم بالأعيان كقوله: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣].

وأما إذا كان المجرور بها صفة، ولم يذكر لها محل، كان صفة لله، كقوله: ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى﴾ [السجدة: ١٣]، وكذلك قد أخبر في غير موضع من القرآن، إن القرآن نزل منه، وأنه نزل به جبريل منه، ردًا على هذا المبتدع المفتري وأمثاله ممن يقول: إنه لم ينزل منه، قال تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا ۚ وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١١٤]. . .»[(١)].

وثاني المسألتين: الرد على من ادعى من النصارى أن عيسى جزء من الله، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١].

ذكر ابن تيميّة أن نصارى نجران، قد اتبعوا المتشابه من القرآن، ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله على غير وجهه، وكان مما استدلوا به قوله تعالى: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١] على أن (من) فيه للتبعيض[(٢)].

يقول ابن تيميّة رادًا على هذه الشبهة: «وقوله تعالى: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١]، ليس فيه أن بعض الله صار في عيسى، بل (من) لابتداء الغاية، كما

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٢/ ٢٧٧ ـ ٢٧٨، وينظر: العقيدة السلفية ١٧١.

(٢) ينظر: مجموعة الفتاوى ١٧/ ٢١١، ١٥٦، ومن طريف ما يروى أن ما استدل به أسلاف النصارى، قد أعاده مولى من أتباعهم زمن هارون الرشيد، فقد روي: أن لهارون الرشيد غلامًا نصرانيًا جامعًا لخصال الأدب، وكان الرشيد يحاوره ليسلم، فيأبى، فألح عليه يومًا فقال: إن في كتابكم حجة لما أنتحله، قوله تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١]. . . فأبطل العلماء شبهة هذا النصراني بآية من كتاب الله، فقيل له ما تقول في قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣] هل ما في السموات وما في الأرض جزء من الله؟ ينظر: مدارك التنزيل ١/ ٢٦٥، والأشباه والنظائر في النحو ٣/ ٢٧١، والكليات ١/ ٣٦، وروح المعاني ٦/ ٢٥، وأثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية ٢١٤، هامش (١).

قال: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾ [الجاثية: ١٣]، ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ﴾ [النحل: ٥٣]، وما أضيف إلى الله أو قيل: هو منه، . . . إن كان عينًا قائمة بنفسها؛ فهو مملوك له، و (من) لابتداء الغاية. . . »[١].

ثانيًا ـ بيان الجنس:

يقول ابن تيميَّة في بيان هذا المعنى: «ومن تكون لبيان الجنس، فلا يقتضي أن يكون قد بقي من المجرور بها شيء خارج عن ذلك الجنس، كما في قوله تعالى: ﴿ فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ ﴾ [الحج: ٣٠]، فإنه لا يقتضي أن يكون من الأوثان ما ليس برجس.

وإذا قلت: ثوب من حرير، فهو كقولك: ثوب حرير، وكذلك قولك: باب من حديد، كقولك باب حديد، وذلك لا يقتضي أن يكون هناك حرير وحديد غير المضاف إليه»[٢].

و (من) هذه هي التي في قوله تعالى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا ﴿٢٩﴾ ﴾ [الفتح]، وبهذا رد ابن تيميَّة على من تمسك بالآية في الطعن على بعض أصحاب النبي ﷺ[٣].

وقد سبق ابن تيميَّة في هذا الرد جماعة من النحاة، قال ابن هشام: «وفي كتاب المصاحف لابن الأنباري أن بعض الزنادقة تمسك بقوله تعالى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً ﴾ [الفتح: ٢٩] في الطعن على بعض الصحابة، والحق أن (من) فيها للتبيين لا للتبعيض، أي الذين آمنوا هم هؤلاء»[٤].

---

(١) مجموعة الفتاوى ١٧/ ١٥٦، وينظر في تفصيل هذه المسألة: الجامع لأحكام القرآن ٦/ ١٧، وإرشاد العقل السليم ١/ ٦١٢، وأثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية ٢١٤.

(٢) منهاج السنة النبوية ٢/ ٣٨، وينظر: التفسير الكبير ٤/ ٢١٤، ومجموعة الفتاوى ٤/ ١٣٩.

(٣) منهاج السنة النبوية ٢/ ٣٨.

(٤) مغني اللبيب ١/ ٣١٩.

وقد خالف في مجيء (من) لهذا المعنى قوم من النحاة، وهم محجوجون بفصيح الشواهد التي لا تستقيم إلاَّ به[1].

ثالثًا ـ الزائدة لتحقيق نفي الجنس:

يقول ابن تيميَّة في بيان هذا المعنى: «تدخل (من) هذه في النفي لتحقيق نفي الجنس، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَلَتْنَٰهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَيْءٍ﴾ [الطور: ٢١]، وقوله: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٦٢]، وقوله: ﴿فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [الحاقة]»[2].

والفائدة المرجوة من استعمال (من) هذه هو تحقيق نفي الجنس، كما أشار ابن تيميَّة؛ لأنه «إذا لم تكن من موجودة، كقولك: ما رأيت رجلاً، فإنها ظاهرة لنفي الجنس، ولكن قد يجوز أن ينفى بها الواحد من الجنس، كما قال سيبويه: يجوز أن يقال: ما رأيت رجلاً بل رجلين، فتبين أنه يجوز إرادة الواحد، وإن كان الظاهر نفي الجنس بخلاف ما إذا دخلت من فإنها تنفي الجنس قطعًا»[3].

من حروف العطف:

من الحروف التي ذكرها ابن تيميَّة في هذا الباب:

أولاً: (أو)

حرف عطف ذكر له المتأخرون من النحاة معاني انتهت إلى اثني عشر معنى كما

---

(١) ينظر: الجنى الداني ٣١٥، ومغني اللبيب ١/ ٣١٩.

(٢) منهاج السنة النبوية ٢/ ٤٠.

(٣) منهاج السنة النبوية ٢/ ٤٠، وينظر: التفسير الكبير ٤/ ٢١٣ ـ ٢١٤، ودقائق التفسير ٣/ ١١١، وقول سيبويه إنما أخذ بالمعنى إما نصه فهو: «وقد تدخل ـ من ـ في موضع لو لم تدخل فيه كان الكلام مستقيمًا، ولكنها توكيد بمنزلة (ما)، إلاَّ أنها تجر؛ لأنها حرف إضافة، وذلك قولك: ما أتاني من رجل، وما رأيت من أحد، ولو أخرجت (من) كان الكلام حسنًا، ولكنه أكد بـ (من). لأن هذا موضع تبعيض، فأراد أنه لم يأته بعض الرجال والناس». الكتاب ٢/ ٣٠٧، وينظر هذا المعنى في كتب النحو: الجنى الداني ٣٢٠، ومغني اللبيب ١/ ٣٢٢.

يقول ابن هشام، منها: الشك، والإبهام، والإباحة، والتخيير، والجمع المطلق كـ (الواو)، والإضراب كـ (بل)...[1].

أما ابن تيميّة فقد ذكر لـ أو) مفهومًا عامًّا يدخل فيه كثير مما فرَّعه النحاة، يقول ابن تيميّة: «أو هي للتقسيم المطلق، وهو ثبوت أحد الأمرين مطلقًا، وذلك أعم من أن يثبت على سبيل التخيير بينه وبين الآخر، أو على سبيل الترتيب أو على سبيل التوزيع، وهو ثبوت هذا في حال وهذا في حال، كما أنهم قالوا: هي في الطلب يراد بها، الإباحة تارة، كقولهم: تعلم النحو أو الفقه، والتخيير أخرى، كقولهم: كل السمك أو اللبن، وأرادوا بالإباحة: جواز الجمع.

وهي في نفسها تثبت القدر المشترك، وهو أحد الاثنين، أما مع إباحة الآخر، أو حظره، فلا تدل عليه بنفسها، بل من جهة المادة الخاصة»[2]، وخرج على هذا المعنى قسمًا من الشواهد القرآنية، التي تنازع فيها أهل العلم[3]، منها: قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ١٩]، وقوله: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ [المائدة: ٦].

وهذا الذي اقتصر عليه ابن تيميّة، هو قول المتقدمين من أئمة النحو، يقول سيبويه: «وأما أو فإنما يثبت بها بعض الأشياء»[4].

ويقول ابن جني: «أو أصل وضعها أن تكون لأحد الشيئين، أين كانت، وكيف تصرفت»[5]، ويقول ابن هشام: «التحقيق أن أو موضوعة لأحد الشيئين أو الأشياء، وهو الذي يقوله المتقدمون»[6].

---

(١) ينظر: رصف المباني ١٣١، والجنى الداني ٢٤٥، ومغني اللبيب ١/ ٦١.

(٢) مجموعة الفتاوى ١٦/ ٥٤، وينظر: التفسير الكبير ٦/ ٩٧، ودقائق التفسير ٥/ ٣١.

(٣) ينظر: الإيمان ٢٣٧، ودقائق التفسير ٥/ ٢٥، ومجموعة الفتاوى ٧/ ١٧٥، و ٢١/ ٢١٧.

(٤) الكتاب ١/ ٤٨٢.

(٥) الخصائص ٢/ ٢٥٧.

(٦) مغني اللبيب ١/ ٦٧.

والجمهور على أن العطف بـ (أو) للتشريك في الإعراب لا في المعنى: لأنك إذا قلت: قام زيد أو عمرو، فالفعل واقع من أحدهما[1]، وإلى هذا ذهب ابن تيميَّة، فإنه ذكر عدة الحروف التي تشرك في الإعراب والمعنى، ولم يجعل في ضمنها (أو)[2].

ثانيًا: (ثم)

قال ابن هشام عن هذا الحرف: «ثم... حرف عطف يقتضي ثلاثة أمور: التشريك في الحكم، والترتيب، والمهلة»[3]، وإفادتها لهذه الثلاثة إنما هو مذهب الجمهور، وقد نازع في كل منها طائفة[4].

وابن تيميَّة جارٍ على مذهب الجمهور في إفادة (ثم) لهذه المعاني.

أما المعنى الأول: فقد ذكر ابن تيميَّة أن (ثم): حرف عطف يشرك بين ما قبله وما بعده في الإعراب والمعنى[5].

أما المعنى الثاني فهو أصل مقتضاها، والمهلة ـ التي هي المعنى الثالث ـ طارئة عليه، يقول ابن تيميَّة: «إن مقتضاها مطلق الترتيب، فيعطف بها المتعقب والمتراخي، لكن لما كان للتعقيب حرف يخصه، وهو الفاء، صارت ثم علامة على المعنى الذي انفردت به، وهو التراخي»[6].

ومن ثم صار من مشهور الأقوال: أن «ثم للترتيب مع المهلة والتراخي»[7]،

---

(١) ينظر: الجنى الداني ٢٤٥.

(٢) ينظر: مجموعة الفتاوى ٣١/ ٨٧.

(٣) مغني اللبيب ١/ ١١٧.

(٤) ينظر: الجنى الداني ٤٠٦، ومغني اللبيب ١/ ١١٧.

(٥) ينظر: مجموعة الفتاوى ٣١/ ٨٧.

(٦) مجموعة الفتاوى ٣١/ ٨٤.

(٧) المسودة ٣٥٦، وينظر: المستدرك ٢/ ١٩٥.

«فإذا قال: رأيت فلانًا ثم فلانًا، اقتضى أن يكون الثاني متأخرًا عن الأول في الرؤية»[1].

والتراخي الذي تدل عليه (ثم) «إنما هو في المعنى لا في اللفظ، فإذا قال الرجل: جاء زيد ثم عمرو، فهذا كلام متصل بعضه ببعض، لا يجوز أن يقال: هو بمنزلة من سكت، ثم قال: عمرو»[2].

ثالثًا: (الفاء)

حرف عطف يفيد التشريك في الحكم والإعراب، ومعناها التعقيب، ومجيئها للسببية من مشهور الأقوال، وفي معانيها تفصيل مبسوط في مظانه[3].

وقد أشار ابن تيميَّة إلى ما قدمت من المعاني، فذكر أن (الفاء) للتشريك في الحكم والإعراب[4]، وذكر أنها تفيد نوعًا من الترتيب، وهو التعقيب، ويبسط القول في بيانه فيقول: «والتعقيب الذي يقوله النحويون لا يعنون به: إن اللفظ بالثاني يكون بعد الأول؛ فإن هذا موجود بالفاء وبدونها، وبسائر الحروف، وإنما يعنون به أن معنى الثاني يكون عقب الأول، فإذا قلت: قام زيد، فعمرو، أفاد أن قيام عمرو موجود في نفسه عقب قيام زيد، لا أن مجرد تكلم المتكلم بالثاني عقب الأول، وهذا مما هو مستقر عند الفقهاء في أصول الفقه، وهو مفهوم من اللغة العربية»[5].

وأما مجيئها للسببية فقد أفاد منه ابن تيميَّة في التعليل لأحكام فقهية[6]، منها:

---

(١) المسودة ٥٦٤.

(٢) مجموعة الفتاوى ٣١/ ٨٤.

(٣) ينظر: معاني الحروف ٤٣، ورصف المباني ٣٧٦، والجنى الداني ١٢١، ومغني اللبيب ١/ ١٦١.

(٤) ينظر: مجموعة الفتاوى ٣١/ ٨٧.

(٥) مجموعة الفتاوى ٦/ ٢٥٣.

(٦) ينظر: اقتضاء الصراط المستقيم ٥٦، والصارم المسلول ١٧، ومجموعة الفتاوى ٦/ ٢٥٣، و ١١/ ٢٢٥.

الترخيص في لعب الجواري بالدف وتغنِّيهن في العيد لكونه عيدًا:

جاء في الصحيحين «عن عائشة: أن أبا بكر دخل عليها، وعندها جاريتان في أيام منى، تغنيان وتضربان، ورسول الله ﷺ مسجى بثوبه، فانتهرهما أبو بكر، فكشف رسول الله ﷺ، وقال: دعهما يا أبا بكر، فإنها أيام عيد»[١].

وموضع الشاهد على هذه الرواية أنه جاء بالفاء، يقول ابن تيميَّة: «تعقيب الحكم بالوصف بحرف الفاء دليل على أنه علة»[٢].

رابعًا: (الواو)

الواو أُم باب حروف العطف، وهي مشركة في الإعراب والمعنى، ومذهب جمهور النحويين إنها لمطلق الجمع[٣].

يقول ابن تيميَّة في بيان دلالة (الواو) العاطفة: «إن (الواو) مفهومها التشريك المطلق بين المعطوف والمعطوف عليه، فأما الترتيب فلا ينفيه ولا يثبته، إذ الدال على مجرد المشترك لا يدل على المميز»[٤].

ولأجل مدلول (الواو) هذا جاء النهي الشرعي عن العطف بها، وإجازته بغيرها، يقول ابن تيميَّة: «وكان رسول الله ﷺ يحقق عبوديته؛ لئلا تقع الأمة فيما وقعت فيه النصارى في المسيح من دعوى الألوهية، حتى قال له رجل: ما شاء الله وشئت، فقال: (أجعلتني لله ندًّا؟ بل ما شاء الله وحده)[٥]، وقال أيضًا لأصحابه:

---

(١) صحيح البخاري ٢/ ٥٥٩ (كتاب العيدين ٩٤٩)، وصحيح مسلم ٦/ ٤٣٣ (كتاب صلاة العيدين ١٧)، وهناك روايات في الصحيحين ليس فيها (الفاء).

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم ١٩٥.

(٣) ينظر: رصف المباني ٤١٠، والجنى الداني ١٨٨، ومغني اللبيب ٢/ ٣٥٤.

(٤) مجموعة الفتاوى ١٦/ ٥٤، وينظر: التفسير الكبير ٦/ ٩٧، ودقائق التفسير ٥/ ٣١، ومجموعة الفتاوى ١٩/ ١٤٠، و ٣١/ ٨٧.

(٥) مسند الإمام أحمد ١/ ٢١٤، ٢٢٤، ٢٨٣، ٣٤٧.

«لا تقولوا ما شاء الله وشاء محمد، بل قولوا: ما شاء الله ثم شاء محمد»[1][2].

من مسائل (الواو):

وقفة مع آيتين:

الأولى: قول الله تعالى مخاطبًا أهل الكتاب: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [البقرة].

يقول ابن تيمية في قوله تعالى: ﴿وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾ قولان:

الأول: «إنه نهاهم عن مجموع الفعلين، وأن (الواو) واو الجمع التي يسميها نحاة الكوفة واو الصرف[3]، كما في قولهم: لا تأكل السمك وتشرب اللبن، كما قال تعالى: ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ ﴿١٤٢﴾﴾ [آل عمران] على قراءة النصب[4]، وكما في قوله تعالى: ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ ﴿٣٤﴾ وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُم مِّن مَّحِيصٍ ﴿٣٥﴾﴾ [الشورى] على قراءة النصب[5]، وعلى هذا فيكون الفعل الثاني في قوله: ﴿وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾ منصوبًا، والأول مجزومًا»[6].

الثاني: أن «الواو، هي الواو العاطفة المشركة بين المعطوف والمعطوف عليه، فيكون قد نهى عن الفعلين من غير اشتراط اجتماعهما، كما إذا قيل: لا تكفر وتسرق وتزن»[7].

---

(١) مسند الإمام أحمد ٥/ ٣٩٣، وسنن أبي داود ٤/ ٢٩٥ (٤٩٨٠).

(٢) مجموعة الفتاوى ١/ ٥١، وينظر: ١/ ٢٣١، و ٣/ ٧٥.

(٣) ينظر: معاني القرآن (للفراء) ١/ ٣٣، وشرح الرضي على الكافية ٢/ ٢٤٦، ومغني اللبيب ٢/ ٣٦٠.

(٤) وهي قراءة الجمهور، وقرىء بالجزم والرفع، ينظر: معجم القراءات القرآنية ٢/ ٦٧.

(٥) هي قراءة خمسة من السبعة سوى نافع وابن عامر فقد قرآ بالرفع، ينظر: معجم القراءات القرآنية ٦/ ٩٣.

(٦) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢١٠.

(٧) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢١٠.

وهذان القولان مسطوران في كتب المتقدمين من المعربين، وقد تنازع العلماء من المقدم منهما، فتارة يقدمون الأول، وأخرى يقدمون الثاني.

يقول مكي بن أبي طالب[1]، في هذه الآية: «وقوله: ﴿وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾: تكتموا: منصوب لأنه جواب النهي، وحذف النون علم النصب والجزم فيه وفيما كان مثله، ويجوز أن يكون مجزومًا عطفًا على تلبسوا»[2].

ويقول العكبري[3]: «قوله تعالى: ﴿وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾ هو مجزوم بالعطف على: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا﴾، ويجوز أن يكون نصبًا على الجواب بالواو، أي لا تجمعوا بينهما، كقولك: لا تأكل السمك وتشرب اللبن»[4].

وهذا التأرجح وعدم القطع، وتجويز الأمرين، قد حسمه ابن تيميّة بقوله تعقيبًا على القول الثاني: «وهذا هو الصواب»[5]، ويقول أيضًا في موضع آخر: «وليست هذه واو الجمع التي يسميها الكوفيون واو الصرف، كما قد يظنه بعضهم، فإنه كان يكون المعنى: لا تجمعوا بينهما، فيكون أحدهما وحده غير منهي عنه»[6].

ويستدل ابن تيميّة بالإضافة إلى المعنى بنظير هذه الآية، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٧١﴾﴾ [آل عمران].

يقول ابن تيميّة: «ولو ذمهم على الاجتماع لقال: وتكتموا الحق بلا نون، وتلك الآية نظير هذه»[7].

---

(١) مكي بن أبي طالب أبو محمد القيسي، أستاذ القراء والمجودين (ت ٤٣٧هـ).
ينظر: وفيات الأعيان ٥/ ٢٧٤، وغاية النهاية ٢/ ٣٠٩.

(٢) مشكل إعراب القرآن ١/ ٩٢.

(٣) عبد الله بن الحسين بن عبد الله أبو البقاء العكبري، (ت ٦١٦هـ).
ينظر: إنباه الرواة ٢/ ١١٦، ونكت الهميان ١٧٨.

(٤) التبيان في إعراب القرآن ١/ ٥٨.

(٥) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢١٠.

(٦) مجموعة الفتاوى ٧/ ١١٣.

(٧) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢١٠.

وينبه ابن تيميَّة على أن الأصل في (الواو) العاطفة في مثل الآية المتقدمة أن يعاد معها الحرف الجازم، أما إذا لم يعد فإنما يكون إذا كان الفعلان متلازمين، يقول في ذلك: «ومثل هذا الكلام إذا أريد به النهي عن كل من الفعلين فإنه قد يعاد فيه حرف النهي[1]، كما تقول: لا تكفر، ولا تسرق، ولا تزن ومنه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

وأما إذا لم يعد حرف النهي، فيكون لارتباط أحد الفعلين بالآخر، مثل أن يكون أحدهما مستلزمًا للآخر، كما قيل: لا تكفر بالله وتكذب أنبياءه، ونحو ذلك.

وما يكون افتراقهما ممكنًا لا محذور فيه لكن النهي عن الجميع فهو قليل في الكلام، ولذلك قل ما يكون فيه الفعل الثاني منصوبًا، والغالب على الكلام جزم الفعلين.

وهذا مما يبين أن الراجح في قوله: ﴿وتلبسوا﴾ أن تكون (الواو) واو العطف، والفعل مجزومًا ولم يعد حرف النهي؛ لأن أحد الفعلين مرتبط بالآخر مستلزم له»[2].

الثانية: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦].

ومدار الحديث في هذه الآية على قوله: ﴿وأرجلكم﴾.

يقول ابن تيميَّة: «فيه قراءتان مشهورتان: النصب، والخفض»[3].

وتبعًا لاختلاف القراءة، فمن المتبادر إلى الذهن أن يختلف المعنى، فيكون

---

(١) في الأصل: النفي، وكذا في مواضع أخرى في النص نفسه، والصواب ما أثبته.
(٢) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢١٠ ــ ٢١١.
(٣) مجموعة الفتاوى ٢١/ ٧٧، قرأ: «نافع وابن عامر والكسائي ويعقوب وحفص بنصب اللام، وقرأ الباقون بالخفض»، النشر ٢/ ٣٥٤.

الظاهر في قراءة النصب: الغسل، عطفًا على الوجوه والأيدي، كما هو مذهب الجمهور، ويكون الظاهر في قراءة الجر: المسح، عطفًا على الرؤوس.

وبهذا الظاهر الأخير تمسكت بعض الفرق الإسلامية فقالوا: إن الواجب في طهارة الرجلين هو المسح، وصرف كل من الفريقين بالتأويل ظاهر القراءة الثانية إلى معنى ظاهر القراءة التي ترجحت عنده[1].

ويرى ابن تيميَّة أن الحكم في كلتا القراءتين إنما هو الغسل، «فمن قرأ بالنصب فإنه معطوف على الوجه واليدين، والمعنى، فاغسلوا وجوهكم وأيديكم، وأرجلكم إلى الكعبين وامسحوا برؤوسكم»[2].

وأما من قرأ بالخفض فليس معناه: وامسحوا أرجلكم كما يظنه بعض الناس، لأوجه منها[3]:

أولاً: إن الذين قرأوا ذلك من سلف الأمة قالوا: عاد الحكم إلى الغسل، «قال أبو عبد الرحمن السلمي: قرأ عليٌّ الحسن والحسين: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ بالخفض، فسمع ذلك علي بن أبي طالب، وكان يقضي بين الناس، فقال: وأرجلكم، يعني بالنصب، وقال هذا من المقدم والمؤخر في الكلام، وكذلك ابن عباس قرأها بالنصب، وقال: عاد الأمر إلى الغسل»[4].

ثانيًا: «أنه لو كان عطفًا على الرؤوس، لكان المأمور به مسح الأرجل لا المسح بها، والله إنما أمر في الوضوء والتيمم بالمسح بالعضو لا مسح العضو، فقال

---

(١) هو مذهب الإمامية، ينظر: المختصر النافع ٣١، وبدائع الصنائع ١/٦، وبداية المجتهد ١/١٠، والمغني ١/٩٠ ــ ٩١، وأثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام ١٦٢، ومسائل من الفقه المقارن ١/٩٠.

(٢) مجموعة الفتاوى ٢١/٧٧.

(٣) ينظر: التفسير الكبير ٤/٤٧، ودقائق التفسير ٣/٢٥، ومجموعة الفتاوى ٢١/٧٧، ٢٠٠، ومنهاج السنة النبوية ٤/١٧١.

(٤) مجموعة الفتاوى ٢١/٢٠٠.

تعالى: ﴿ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ ﴾، وقال: ﴿ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ﴾، ولم يقرأ القراء المعروفون في آية التيمم وأيديكم بالنصب، كما قرأوا في آية الوضوء، فلو كان عطفًا لكان الموضعان سواء»[1].

ثالثًا: مما يؤكد عدم عطف (وأرجلكم) على محل (رؤوسكم)، أن القراء في آية التيمم لم يقرأ أحد منهم بنصب (أيديكم) عطفًا على محل (وجوهكم)، بل قرأها الجميع بالجر عطفًا على اللفظ، واللفظان في آية التيمم والوضوء سواء، «فلما اتفقوا على الجر في آية التيمم مع إمكان العطف على المحل لو كان صوابًا، علم أن العطف على اللفظ، ولم يكن في آية التيمم منصوب معطوف على اللفظ كما في آية الوضوء»[2]، ولكن لما كان في آية الوضوء منصوب سابق كان العطف عليه.

رابعًا: إن الذين يرون المسح، قالوا: إن المقصود، بالكعب في الآية إنما هو: العظم الناتىء تحت مفصل القدم، أي هو ملتقى الساق بالقدم[3]، وفي كل رجل كعب واحد، والذي يرد ذلك كما يذكر ابن تيميّة: «أنه قال: ﴿ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ﴾، ولم يقل إلى الكعاب»[4]، ولو كان المقصود بالكعب العظم الناتىء تحت ملتقى الساق بالقدم، وهو واحد في كل رجل، لقيل: «إلى الكعاب، كما قيل: إلى المرافق، لما كان في كل يد مرفق، وحينئذٍ فالكعبان هما العظمان الناتئان في جانبي الساق، ليس هو معقد الشراك، مجمع الساق والقدم، كما يقوله من يرى المسح على الرجلين، فإذا كان الله تبارك وتعالى إنما أمر بطهارة الرجلين إلى الكعبين الناتئين، والماسح يمسح إلى مجمع القدم والساق، علم أنه مخالف للقرآن»[5].

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢١/ ٢٠٠.

(٢) مجموعة الفتاوى ٢١/ ٧٨، وينظر: أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام ١٧٤.

(٣) ينظر: اللسان (كعب) ٥/ ٣٨٨٨، والقاموس المحيط (كعب) ١/ ١٢٩، وأثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام ١٧٠.

(٤) مجموعة الفتاوى ٢١/ ٧٨.

(٥) مجموعة الفتاوى ٢١/ ٧٨.

خامسًا: إن السنة تفسر القرآن، وتدل عليه، وقد جاءت بالغسل[1].

كيف وجه ابن تيميّة قراءة الجر؟

حمل ابن تيميّة قراءة الجر على ظاهرها، فالأرجل معطوفة على الرؤوس، ولكن هذه القراءة لا تخالف القراءة الأخرى، ولا السنّة المتواترة، لأن المقصود بالمسح في الأرجل هو الغسل، لوجهين:

أولهما: إن «المسح اسم جنس يدل على إلصاق الممسوح به بالممسوح، ولا يدل لفظه على جريانه، لا بنفي ولا إثبات.

قال أبو زيد الأنصاري وغيره: العرب تقول: تمسحت للصلاة، فتسمي الوضوء كله مسحًا[2]، ولكن من عادة العرب وغيرهم، إذا كان الاسم عامًّا تحته نوعان، خصّوا أحد نوعيه باسم خاص، وأبقوا الاسم العام للنوع الآخر، كما في لفظ (الدابة) فإنه عام للإنسان وغيره من الدواب، لكن للإنسان اسم يخصه، فصاروا يطلقونه على غيره... ثم أنه مع القرينة تارة، ومع الإطلاق أخرى، يستعمل اللفظ العام في معنيين... فقوله تعالى في آية الوضوء: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ﴾ يقتضي إيجاب مسمى المسح بينهما، وكل واحد من المسح الخاص، الخالي عن

---

(١) ينظر: منهاج السنة النبوية ٤/ ١٧١، ومجموعة الفتاوى ٢١/ ٧٨، وقد ذكر ابن تيميّة وجهين آخرين أضربت عنهما صفحًا: أما أولهما: فإنه ذكر أنه إنما أخر الأرجل، لأجل الترتيب، والترتيب ليس موضع اتفاق حتى يكون حكمًا في موضع النزاع.
وأما الوجه الآخر فهو حجة عليه لا له وهو قوله: «إن التيمم جعل بدلاً عن الوضوء عند الحاجة، فحذف شطر أعضاء الوضوء، وخفف الشطر الثاني؛ وذلك لأنه حذف ما كان ممسوحًا، ومسح ما كان مغسولاً». مجموعة الفتاوى ٢١/ ٧٨.
فهذا القول يدل على أن الرجل ممسوحة؛ لأنها حذفت في التيمم؟ والذي أراه أن الاقتصار على مسح الوجه واليدين في التيمم هو أمر تعبدي، لا مدخل للعقل في إدراك سره.

(٢) ينظر في هذا المعنى: مشكل إعراب القرآن ١/ ٢٢٠، واللسان (مسح) ٦/ ٤١٩٦، والمصباح المنير: (مسح) ٢/ ٥٧١.

الإسالة، والمسح الذي معه إسالة: يسمى مسحًا، فاقتضت الآية القدر المشترك في الموضعين، ولم يكن في لفظ الآية ما يمنع كون الرِّجل يكون المسح بها هو المسح الذي معه إسالة، ودل على ذلك قوله: ﴿إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾، فأمر بمسحهما إلى الكعبين»[1].

ثانيهما: إن في ذكر المسح فوائد:

الأولى: إن فيه اختصارًا للكلام؛ فإن المعطوف والمعطوف عليه إذا كان فعلهما من جنس واحد اكتفي بذكر أحد النوعين، والمسح الخاص الخالي عن الإسالة، والمسح الذي معه إسالة، «نوعان للمسح العام، الذي هو إيصال الماء، ومن لغتهم في مثل ذلك أن يكتفى بأحد اللفظين، كقولهم:

علفتها تبنًا وماء باردًا[2].

والماء: سقي لا علف.

وقوله:

ولقد رأيتك في الوغى متقلدًا سيفًا ورمحًا[3]

والرمح لا يتقلد.

ومنه قوله تعالى: ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ ﴿١٧﴾ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ﴿١٨﴾﴾،

---

(١) مجموعة الفتاوى ٢١/ ٧٨ ــ ٧٩.

(٢) هذا البيت لم ينسبه العلماء لقائل معين، وتمامه: حتى شتت همالة عيناها، وهذا البيت مشهور في كتب النحو. ينظر: الخصائص ٢/ ٤٣١، والإنصاف في مسائل الخلاف ٢/ ٦١٣، وأوضح المسالك ٢/ ٥٦، وشرح شذور الذهب ٢٤٠، وشرح ابن عقيل ٢/ ٢٠٧.

(٣) البيت لعبد الله الزبعري، والمشهور في كتب النحو:
ورأيت زوجك في الوغى . . .
ينظر: معاني القرآن (الفراء) ١/ ١٢١، والمقتضب ٢/ ٥١، والزاهر ١/ ١٤٧، والبسيط في شرح جمل الزجاجي ٢/ ١٠٣٣.

إلى قوله: ﴿وَحُورٌ عِينٌ ﴿٢٢﴾﴾ [الواقعة]، فكذلك اكتفى بذكر أحد اللفظين، وإن كان مراده الغسل، ودل عليه قوله: (إلى الكعبين)، والقراءة الأخرى، والسنة المتواترة»[1].

الثانية: إن في ذكر المسح على الرجلين تنبيهًا على قلة الصب في الرجل؛ فإن السرف يعتاد فيهما كثيرًا[2].

الثالثة: «في ذكره الغسل في العضوين الأولين، والمسح في الآخرين، التنبيه على أن هذين العضوين يجب فيهما المسح العام، فتارة يجزىء المسح الخاص، كما في مسح الرأس والعمامة، والمسح على الخفين[3]، وتارة لا بد من المسح الكامل الذي هو غسل، كما في الرجلين المكشوفتين.

وقد تواترت السنة عن النبي ﷺ بالمسح على الخفين، وبغسل الرجلين»[4].

وأخيرًا، فمن يقول بمسحهما بلا إسالة، يمسحهما إلى الكعاب لا إلى الكعبين، فهو مخالف لكل واحدة من القراءتين، كما أنه مخالف للسنة المتواترة، وليس معه لا ظاهر، ولا باطن، ولا سنة معروفة، وإنما هو غلط في فهم القرآن، وجهل بمعناه وبالسنة المتواترة[5].



(١) مجموعة الفتاوى ٢١/ ٧٩، وينظر: منهاج السنة النبوية ٤/ ١٧٤.

(٢) ينظر: منهاج السنة النبوية ٤/ ١٧٤.

(٣) الخف: هو الحذاء الساتر للكعبين: ينظر: معجم لغة الفقهاء ١٩٧، وله شروط خاصة، والمسح على الخفين هو مذهب الجماهير، وكاد أهل السنة يجمعون على جوازه، وإنما أنكرته بعض الفرق الإسلامية، ينظر: بداية المجتهد ١/ ١٣، وشرح صحيح مسلم ٣/ ١٦٧.

(٤) منهاج السنة النبوية ٤/ ١٧٤.

(٥) ينظر: مجموعة الفتاوى ٢١/ ٨٠.



الخاتمة

قد آن الأوان لنقول كلمة موجزة في النتائج التي حوتها صفحات بحثنا:

١ ــ فيما يتعلق بالشخصية التي سطرت فيها صفحات البحث، أقول: إن الناس فيه ــ من عهده إلى الآن ــ بين مادح وقادح، وليس من الإنصاف ولا من طرق أهل الهدى أن يسمعوا قول الخصوم ــ بما فيه من افتراءات قد تكاثرت بمر السنين ــ ولا يكلفوا أنفسهم أن يحاوروا كتب الإمام ابن تيميَّة نفسه، وهي متوفرة وكثيرة... وأحسبني أنصفت إذ لم أُحل على غائب!

٢ ــ قد أسفر البحث في صفحاته الأول عن العلاقة المتينة بين علم العربية وعلم الشريعة، فالعربية إنما اهتم المسلمون بها لأجل كونها لغة القرآن والسنة، وفي هذا دعوة لكل دارس للعربية، أن لا يقف عند الوسيلة وينسى الغاية، فما ربح من انشغل بالوسيلة وترك الغاية، يقول ابن تيميَّة في هذا المعنى: «والعربية إنما احتاج المسلمون إليها لأجل خطاب الرسول بها، فإذا أعرض عن الأصل، كان أهل العربية بمنزلة شعراء الجاهلية أصحاب المعلقات السبع ونحوهم من حطب النار».

٣ ــ إن اللغة هي الوسيلة الأرقى للتفاهم بين البشر، ولكي تبقى كذلك لا بدَّ من ضوابط مساعدة تكون عونًا للسامع تعصمه من الخطأ في الفهم لا سيما في فهم لغة القرآن ولغة الرسول ﷺ، وقد نبَّه ابن تيميَّة على ضوابط معمة تعصم من تمسك بها من الزيغ والخطأ في فهم النصوص، وهي مسطرة في مثاني هذا البحث وإن كان لا بدَّ من ذكر بعضها، فالسياق أهمها...

٤ ـ إنَّ ابن تيميَّة على الرغم من تقدم عصره، كان سباقًا إلى بحث كثير من الأفكار اللغوية التي اشتهرت في العصر الحديث، وكأنها وليدته، وكأن الأقدمين لم ينطقوا فيها ببنت شفة، ومن تلك الأفكار: مضمون النظرية الإشارية، والاستبدالية وسيلة لمعرفة الترادف. . .

٥ ـ لقد كشفت صفحات البحث عن معرفة لغوية واسعة لابن تيميَّة، قد وظفها لخدمة الشريعة، ففيه أمثلة شرعية كثيرة ومتنوعة اتضح من خلالها أثر العربية في الأحكام الشرعية؛ ولأجل ذلك أقول: لا غناء لطالب العلم الشرعي عن علم العربية، ولا يغني أن يكتفي بالمبادىء الأولية. . .

٦ ـ كشف هذا البحث عن الحس اللغوي عند ابن تيميَّة، لا سيما فيما يتعلق بالمناسبة بين الأصوات اللغوية ومعانيها، ويظهر هذا جليًا لمن تأمل في الفصل الثاني من هذا البحث. . .

٧ ـ إن المعرفة اللغوية عند ابن تيميَّة كانت واسعة ومتشعبة، وقد عرض هذا البحث لمسائل لغوية متعددة، وقد تميزت كل هذه المسائل بالتفصيل والتقسيم، وقد كان لابن تيميَّة في كل منها موقف متميز قائم على النقد والتتبع لا سيما المجاز والمتواطىء والمشترك والترادف. . .

٨ ـ كانت للأصوليين ومنهم ابن تيميَّة جهود متميزة في خدمة العربية لا سيما في مجال دلالة الألفاظ والتراكيب، فقد كتبوا فيها الكثير، وبذلك أكملوا ما يمكن أن يعد نقصًا في المجال اللغوي. . .

٩ ـ كشف البحث عن حقيقة موقف ابن تيميَّة من المجاز، وإنه كان له موقفان: أولهما موقف الإقرار والاعتراف به وهو أسبق زمنًا وأطول عمرًا من موقفه الثاني، الذي أنكر فيه المجاز، والذي ختم به رأيه في موضوع المجاز. . .

١٠ ـ يعد ابن تيميَّة أول من توسع في إنكار المجاز، فقد جاء بأدلة جديدة لم يسبقه بها أحد، وأدار المعركة في إنكار المجاز بأسلوب جديد وأسلحة جديدة،

لم يفطن إليها سابقوه، وكل من جاء بعده إنما هم في فلكه دائرون وبسهامه يرشقون. . .

١١ ـ لقد دافع ابن تيميَّة عن اللغة، وصدَّ عنها سهام المحرفين من خلال موقفه المنضبط من التأويل، ذلك السبيل الذي سلكه المحرفون لهدم معاني اللغة عمومًا، ومعاني الكتاب والسنة خصوصًا.

١٢ ـ لقد دافع ابن تيميَّة عن عقيدة الصحابة والتابعين وتابعيهم بكل ما أوتي من علم وبطرق شتى، وكانت اللغة وسيلة مهمة في دفاعه عن مسائل العقيدة، لا سيما مسألة (الصفات الإلـٰهية).

١٣ ـ لقد كان ابن تيميَّة نحويًّا متميزًا؛ فإنه أفاد من قواعد النحو في استنباط كثير من الأحكام الشرعية، فلم يكن النحو عنده قواعد مجردة، بل ربط بين القاعدة والمثال العملي. . .

١٤ ـ لقد سار ابن تيميَّة في مسائل النحو وراء الدليل، فلم يكن متعصبًا لمذهب معين يدافع عنه، وإنما كان مأسورًا للدليل يسير حيث سار ويحل حيث حل، وهذا شأنه في ما رأيته في مسائله العلمية كلها عربية وشرعية. . .

١٥ ـ لقد جلَّى هذا البحث عن حقيقة موقف ابن تيميَّة من سيبويه، فليس لما تناقلته كتب التراجم من تخطئة ابن تيميَّة لسيبويه واقع يصدقه.

١٦ ـ لقد كان لابن تيميَّة ما يستقل به عن النحاة، لا سيما رأيه في اسم الإشارة، فقد رأى أن أسماء الإشارة المثناة، الأصل فيها أن تبنى على الألف في جميع أحوالها رفعًا ونصبًا وجرًّا.

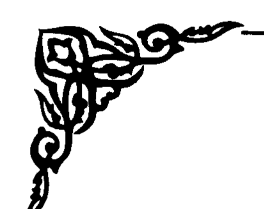
١٧ ـ إن ابن تيميَّة كانت له وقفة متميزة في كثير من مسائل النحو تعليلاً وتفصيلاً، وكان له فقه نحوي خاص، لا سيما في حروف المعاني وما بني عليها من أحكام، ومن أمثلة ذلك وقفته عند قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ. . .﴾ [المائدة: ٦].

١٨ ــ كان أثر ابن تيميَّة واضحًا في من جاء بعده من العلماء، لا أقول أثره في المسائل الشرعية، فذاك أمر يعرفه كل مسلم، ولكن أثره في مسائل اللغة أيضًا، لا سيما المجاز، فقد تأثر به أناس في القديم، وفي يومنا هذا لا نعدم أناساً من أهل العلم دافعوا عن رأيه. . .

١٩ ــ وكلمة أخيرة أقولها: إن المباحث اللغوية والنحوية التي قدمها لنا ابن تيميَّة، امتزجت بالمباحث الشرعية، وظهرت فيها ثمار القواعد اللغوية والنحوية جلية واضحة، وقد كان القرآن الكريم والسنَّة النبوية ميدان جني هذه الثمار.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلَّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.





الفهارس العامة





١ ـ فهرس الآيات القرآنية

❑ ❑ ❑

٢ ـ فهرس الأحاديث والآثار

طرف الحديث	الصفحة
«إنَّ في المصحف لحنًا وستقيمه العرب بألسنتها»	٤٣١
«إنَّ القرآن نزل بلغة قريش»	٤٣٠
«إنَّ كل آدب يحب أن تؤتى مأدبته، وإن مأدبة الله القرآن»	١٢٨
«إنَّما حُرِّم من الحرير المصمت»	١٣١
«إنَّه أجوف ليس بصمد»	١٣١
«إنَّه كان كثير الصمت، دائم الفكر، متواصل الأحزان»	١٠٥
«إنَّ وسادك إذًا لعريض»	٩٢
«إنَّ اليهود والنصارى لا يصبغون، فخالفوهم»	١٢١
«إنْ وجدناه لبحرًا»	١٩٩
«تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلاَّ هالك»	٣٣٩
«تعلَّموا العربية؛ فإنها من دينكم، وتعلَّموا الفرائض؛ فإنها من دينكم»	٣٥
«تفسير القرآن على أربعة أوجه...»	٣٧٧،٣٠٣
«تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة، يتكفؤها الجبار بيده كما يكفأ أحدكم...»	٣٤٠
«الحجر الأسود يمين الله في الأرض...»	١٩٩
«حفظ الإعراب في القرآن أحب إلينا من حفظ الحروف»	٣٨٩
«الحلال بيِّن والحرام بيِّن، وبين ذلك أمور متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس»	٢٩٦
«خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم...»	٣٠١
«دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»	٢٦٣
«دعهما يا أبا بكر؛ فإنها أيام عيد»	٤٧٩
«ربَّنا لك الحمد، ملء السماوات والأرض...»	٢٩١
«سبحانك اللَّـهم ربنا وبحمدك، اللَّـهم اغفر لي»	٢٨٦
«صلِّ على محمد وعلى آل محمد، وبارك على محمد وعلى آل محمد...»	٤١٩
«عودوا المريض، وأطعموا الجائع، وفكوا العاني»	١٢١
«في صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة»	٢٧٠
«قُذْ، قُذْ» لحذيفة، و «سُق، سُق» لعمار	٣٥٨
«كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى الرحمن: سبحان الله...»	٤١٢

❑❑❑

٣ ـ فهرس الأشعار والأمثال

الأشعار

الأمـــثـــال

❑ ❑ ❑

٤ ـ فهرس الأعلام

❑ ❑ ❑

٥ ـ المصادر والمراجع[١]

* القرآن الكريم.

١ ـ آية من كتاب الله وتأويلها ﴿ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ۝٧٩ ﴾: محمد إبراهيم شقرة، الأردن، ط ٢، (لا. ت).

٢ ـ الإبانة عن أصول الديانة: أبو حسن علي بن إسماعيل الأشعري، ت ٣٣٠هـ، مطبعة الزمان ـ بغداد، ١٩٨٩م.

٣ ـ أبجد العلوم (الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم): صدِّيق بن حسن القنُّوجي البخاري، ت ١٣٠٧هـ، أعده للطبع: عبد الجبار زكار، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٨م.

٤ ـ ابن تيميَّة: عبد العزيز المراغي، دار إحياء الكتاب العربي، مطبعة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، (لا. ت).

٥ ـ ابن تيميَّة: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٧م.

٦ ـ ابن تيميَّة: د. محمد يوسف موسى، المركز العربي للثقافة والعلوم. بيروت، (لا. ت).

٧ ـ ابن تيميَّة بطل الإصلاح الديني: محمود مهدي الاستانبولي، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ط ٢، ١٩٨٣م.

٨ ـ ابن تيميَّة الفقيه المعذب: عبد الرحمن الشرقاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨م.

٩ ـ ابن تيميَّة وإسلامية المعرفة: د. طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٤م.

١٠ ـ ابن تيميَّة والتصوف: د. مصطفى حلمي، دار الدعوة، الإسكندرية، ط ٢، ١٩٨٢م.

---

(١) المعلومات التامة عن اسم المؤلف وسنة وفاته، تذكر عند ورود اسمه لأول مرة فقط.

١١ ــ ابن تيميَّة وموقفه من أهم الفرق والديانات في عصره: د. محمد حربـي، عالم الكتب ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٧م.
١٢ ــ ابن جني النحوي: د. فاضل صالح السامرائي، بغداد، ١٩٦٩م.
١٣ ــ ابن قيم الجوزية حياته وآثاره: بكر بن عبد الله أبو زيد، مكتبة الرشيد ــ الرياض، ط ٢، ١٩٨٣م.
١٤ ــ ابن القيم اللغوي: د. أحمد ماهر البقري، منشأة المعارف ــ الإسكندرية، ١٩٧٩م.
١٥ ــ ابن القيم وحسه البلاغي في تفسير القرآن: عبد الفتاح لاشين، دار الرائد العربـي ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٢م.
١٦ ــ أبنية الصرف في كتاب سيبويه: د. خديجة الحديثي، مكتبة النهضة ــ بغداد، ط ١، ١٩٦٥م.
١٧ ــ أبنية الفعل دلالتها وعلاقتها: أبو أوس إبراهيم الشمسان، دار المدني ــ جدة، ط ١، ١٩٨٧م.
١٨ ــ الإبهاج في شرح المنهاج: علي بن عبد الكافي تقي الدين السبكي، (ت ٧٥٦هـ)، وولده عبد الوهاب تاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ)، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٤م.
١٩ ــ أبو حيان النحوي: د. خديجة الحديثي، دار التضامن ــ بغداد، ط ١، ١٩٦٦م.
٢٠ ــ إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر: أحمد بن محمد البنا، حققه وقدم له: د. شعبان محمد إسماعيل، عالم الكتب ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٧م.
٢١ ــ الإتقان في علوم القرآن: أبو الفضل عبد الرحمن بن أبـي بكر السيوطي، (ت ٩١١هـ)، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٧م.
٢٢ ــ أثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية من القرآن الكريم: يوسف خلف محل العيساوي، رسالة ماجستير على الآلة الكاتبة، مقدمة إلى كلية الآداب ــ جامعة بغداد، ١٩٩٦م.
٢٣ ــ أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية: عبد القادر عبد الرحمن السعدي، مطبعة الخلود ــ بغداد، ط ١، ١٩٨٦م.
٢٤ ــ أثر القرآن في تطور النقد العربـي إلى آخر القرن الرابع الهجري: د. محمد زغلول سلام، دار المعارف ــ مصر، ١٩٦٨م.
٢٥ ــ أثر اللغة في اختلاف المجتهدين: عبد الوهاب عبد السلام طويلة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع. (لا. ت).

٢٦ ــ أثر المعرفة اللغوية العربية في توجيه الدراسات الشرعية وتطويرها: د. أحمد شيخ عبد السلام، بحث منشور في ضمن (بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات الواقع والطموح) تحرير: د. فتحي حسن ملكاوي، ود. محمد عبد الكريم أبو سل، عمان. ط ١، ١٩٩٥م.

٢٧ ــ الأحرف النافية العاملة عمل ليس: عباس محمد السامرائي، مطبعة جامعة بغداد، ط ١، ١٩٨٩م.

٢٨ ــ إحكام الجنائز وبدعها: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي ــ بيروت، ط ١، ١٣٨٨هـ.

٢٩ ــ إحكام الفصول في أحكام الأصول: سليمان بن خلف الباجي، ت ٤٧٤هـ، تحقيق: د. عبد الله الجبوري، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩م.

٣٠ ــ الإحكام في أصول الأحكام: علي بن أحمد بن حزم، ت ٤٥٦هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٠م.

٣١ ــ الإحكام في أصول الأحكام: علي بن محمد الآمدي، ت ٦٣١هـ، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي ــ بيروت، ط ٢، ١٤٠٢هـ.

٣٢ ــ أحكام القرآن: عماد الدين بن محمد إلكيا الهراسي، ت ٥٠٤هـ، دار الكتب العلمية ــ بيروت، (لا. ت).

٣٣ ــ إحياء علوم الدين: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ت ٥٠٥هـ، صُحح بإشراف عبد العزيز السيروان، دار القلم، ط ٣، (لا. ت).

٣٤ ــ أخبار النحويين البصريين: أبو سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي، ت ٣٦٨هـ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ــ مصر، ١٩٥٥م.

٣٥ ــ الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة: ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، ت ٢٧٦هـ، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٣م.

٣٦ ــ الاختيارات العلمية لشيخ الإسلام ابن تيميّة: أبو الحسن علي بن محمد الدمشقي، طبع في ضمن: مجموعة فتاوى ابن تيميّة، في الجزء الرابع، دار الفكر ــ ١٩٨٣م.

٣٧ ــ ارتشاف الضرب من لسان العرب: أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، ت ٧٤٥هـ، تحقيق: د. مصطفى أحمد النماس، مطبعة المدني، ١٩٨٤ ــ ١٩٨٩م.

٣٨ ــ ارتقاء السيادة في علم أصول النحو: أبو زكريا يحيى بن محمد الشاوي، ت ١٠٩٦هـ، تحقيق: د. عبد الرزاق عبد الرحمن السعدي، دار الأنبار ــ العراق، ط ١، ١٩٩٠م.

٣٩ ــ الإرشاد إلى قواطع الأدلة وأصول الاعتقاد: عبد الملك بن عبد الله الجويني، ت ٤٧٨هـ، تحقيق: محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد المجيد، مطبعة السعادة ــ مصر، ١٩٥٠م.
٤٠ ــ إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: أبو السعود محمد بن محمد، ت ٩٨٢هـ، دار الفكر ــ بيروت.
٤١ ــ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول: محمد بن علي الشوكاني، ت ١٢٥٠هـ، دار الفكر ــ بيروت.
٤٢ ــ إرشاد المبتدي وتذكرة المنتهي في القراءات العشر: أبو العز محمد بن الحسين القلانسي، ت ٥٢١هـ، تحقيق: عمر حمدان الكبيسي، جامعة أم القرى ــ مكة المكرمة، ط ١، ١٩٨٤م.
٤٣ ــ أساس التقديس في علم الكلام: محمد بن عمر الرازي، ت ٦٠٦هـ، مطبعة الحلبي ــ مصر، ١٩٣٥م.
٤٤ ــ الأساس لعقائد الأكياس: القاسم بن محمد الزيدي، ت ١٠٢٩هـ، تحقيق: ألبير نصري نادر، دار الطليعة ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٠م.
٤٥ ــ أساليب المجاز في القرآن الكريم: أحمد حمد الجبوري، رسالة دكتوراه على الآلة الطابعة، مقدمة إلى كلية الآداب ــ جامعة بغداد، ١٩٨٩م.
٤٦ ــ أسباب اختلاف الفقهاء: عبد الله عبد المحسن التركي، مكتبة الرياض الحديثة ــ الرياض، ط ٢، ١٩٧٧م.
٤٧ ــ أسباب اختلاف الفقهاء: د. مصطفى إبراهيم الزلمي، بغداد، ١٩٧٦م.
٤٨ ــ الاستثناء في القرآن الكريم: حسن طه حسن، مطبعة الزهراء ــ الموصل، ١٩٩٠م.
٤٩ ــ الاستقامة: ابن تيميّة، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ١، ١٩٨٣م.
٥٠ ــ الاستيعاب: ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، ت ٤٦٣هـ، تحقيق: علي محمد البجاوي، مطبعة نهضة ــ مصر. (لا. ت).
٥١ ــ أسد الغابة في معرفة الصحابة: ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد، ت ٦٣٠هـ، تحيق: محمد إبراهيم البنا، ومحمد أحمد عاشور، ومحمود عبد الهادي فايد، دار الشعب. (لا. ت).
٥٢ ــ أسرار البلاغة: عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، ت ٤٧٤هـ، تحقيق: السيد محمد رشيد رضا. دار المطبوعات العربية. (لا. ت).

٥٣ ـ أسرار العربية: ابن الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد، ت ٥٧٧هـ، تحقيق: محمد بهجة البيطار، مطبعة الترقي ـ دمشق، ١٩٦٧م.

٥٤ ـ أسماء مؤلفات ابن تيميَّة: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبو بكر، ت ٧٥١هـ، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد، مطبعة المجمع العلمي العربـي ـ دمشق، ط ٢، ١٣٧٢هـ.

٥٥ ـ الأسماء والصفات: ابن تيميَّة، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١، ١٩٨٨م.

٥٦ ـ الأسماء والصفات: أحمد بن الحسين البيهقي، ت ٤٥٨هـ، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١، ١٩٨٤م.

٥٧ ـ الأشباه والنظائر في القرآن الكريم: مقاتل بن سليمان، ت ١٥٠هـ، تحقيق: عبد الله محمود شحاتة، المكتبة العربية ـ القاهرة، ١٩٧٥م.

٥٨ ـ الأشباه والنظائر في النحو: السيوطي، راجعه وقدم له: د. فائز ترحيني، دار الكتاب العربـي ـ بيروت، ط ١، ١٩٨٤م.

٥٩ ـ الاشتقاق: عبد الله أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة، ط ١، ١٩٥٦م.

٦٠ ـ إشكالية الرسم في ضوء الدرس الصوتي الحديث: د. حسام سعيد النعيمي، بحث منشور في ضمن: مجلة كلية الآداب ـ بغداد، عدد ٤١، ١٩٩٦م.

٦١ ـ الإصابة في تمييز الصحابة: ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، ت ٨٥٢هـ، تحقيق: طه محمد الزيني، مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٩٧٧م.

٦٢ ـ إصلاح المنطق: ابن السكيت، يعقوب بن إسحاق، ت ٢٤٤هـ، شرح وتعليق: أحمد محمد شاكر، وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف ـ مصر، ط ٣، ١٩٧٠م.

٦٣ ـ إصلاح الوجوه والنظائر: أبو عبد الله محمد بن علي الدامغاني، ت ق ٥هـ، تحقيق: عبد العزيز سيد الأهل، بيروت، ١٩٧٠م. (نسب غلطًا إلى الحسين بن محمد الدامغاني).

٦٤ ـ أصوات العربية بين التحول والثبات: د. حسام سعيد النعيمي، مطابع جامعة الموصل، ١٩٨٩م.

٦٥ ـ الأصوات اللغوية: د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة، ط ٤، ١٩٧١م.

٦٦ ـ أصول البزدوي: علي بن محمد البزدوي، ت ٤٨٢هـ، طبع مع شرحه (كشف الأسرار ـ البخاري)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٧٤م.

٦٧ ـ أصول الحديث مصطلحه وعلومه: د. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر ـ بيروت، ١٩٨٩م.

٦٨ ــ أصول السرخسي: أبو بكر، محمد بن أحمد، ت ٤٩٠هـ، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار الكتاب العربـي ــ مصر، ١٣٧٢هـ.
٦٩ ــ أصول الشاشي: أبو علي، أحمد بن محمد الشاشي، ت ٣٤٤هـ، دار الكتاب العربـي ــ بيروت، ١٩٨٢م.
٧٠ ــ أصول الفقه: بدران أبو العينين، دار المعارف ــ مصر، ١٩٦٥م.
٧١ ــ أصول الفقه: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربـي، ١٩٥٧م.
٧٢ ــ أصول الفقه: محمد الخضري، دار القلم ــ بيروت، ١٩٨٧م.
٧٣ ــ أصول الفقه الإسلامي: د. وهبة الزحيلي، دار إحسان ــ طهران، ط ١، ١٩٩٧م.
٧٤ ــ أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد: د. مصطفى إبراهيم الزلمي، بغداد، ١٩٩١م.
٧٥ ــ أصول الفقه وابن تيميَّة: د. صالح بن عبد العزيز آل منصور، ط ٢، ١٩٨٥م.
٧٦ ــ الأصول الفكرية للمناهج السلفية عند شيخ الإسلام: خالد بن عبد الرحمن العك، المكتب الإسلامي ــ بيروت، ط ١، ١٩٩٥م.
٧٧ ــ الأصول في النحو: ابن السراج، محمد بن سهل، ت ٣١٦هـ، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة ــ بيروت، ط ٢، ١٩٨٧م.
٧٨ ــ الأصول من علم الأصول: محمد بن صالح العثيمين، مؤسسة الرسالة ــ بيروت، ط ٢، ١٩٨٣م.
٧٩ ــ أضواء البيان تفسير القرآن بالقرآن: محمد الأمين بن المختار الشنقيطي، ت ١٣٩٣هـ، عالم الكتب ــ بيروت، (لا. ت).
٨٠ ــ الاعتصام: إبراهيم بن موسى الشاطبـي، ت ٧٩٠هـ، دار المعرفة ــ بيروت. (لا. ت).
٨١ ــ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: الرازي، مراجعة وتحرير: علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٨م.
٨٢ ــ الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد: البيهقي، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة ــ بيروت، ط ١، ١٩٨١م.
٨٣ ــ إعراب القرآن: أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس، ت ٣٣٨هـ، تحقيق: د. زهير غازي زاهد، عالم الكتب ــ بيروت، ط ٢، ١٩٨٥م.
٨٤ ــ الأعلام: خير الدين الزركلي، ت ١٩٧٦م، دار العلم للملايين ــ بيروت، ط ٥، ١٩٨٠م.
٨٥ ــ أعلام العراق: محمد بهجة الأثري، ت ١٤١٦هـ، المطبعة السلفية، ١٣٤٥هـ.
٨٦ ــ الأعلام العلية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيميَّة: أبو حفص عمر بن علي البزار، ت ٧٤٩هـ، حققه: د. صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد ــ بيروت، ط ١، ١٩٧٦م.

٨٧ ــ إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن قيم الجوزية، تحقيق: طه عبد الرؤوف، دار الجيل ــ بيروت، (لا. ت).
٨٨ ــ الأغاني: أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، ت ٣٥٦هـ، مصورة عن مطبعة دار الكتب، (لا. ت).
٨٩ ــ إقامة الدليل على إبطال التحليل: ابن تيميَّة، طبع في ضمن: مجموعة فتاوى ابن تيميَّة، في الجزء الثالث.
٩٠ ــ الاقتراح في علم أصول النحو: السيوطي، قدم له وضبطه وشرحه: د. أحمد سليم الحمصي، ود. محمد أحمد قاسم، جروس برس، ط ١، ١٩٨٨م.
٩١ ــ الاقتصاد في الاعتقاد: الغزالي، تقديم: عادل القوَّا، دار الأمانة ــ بيروت، ط ١، ١٩٦٩م.
٩٢ ــ اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم: ابن تيميَّة، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٣م.
٩٣ ــ الاقتضاب في شرح أدب الكتاب: عبد الله بن محمد السيد البطليوسي، ت ٥٢١هـ، تحقيق: مصطفى السقا، وحامد عبد المجيد، دار الشؤون الثقافية ــ بغداد، ١٩٨٣م.
٩٤ ــ أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة: فاضل مصطفى الساقي، مكتبة الخانجي ــ القاهرة، ١٩٧٧م.
٩٥ ــ الألسنية المبادىء والأعلام: ميشال زكريا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ــ بيروت، ط ٣، ١٩٨٣م.
٩٦ ــ الألفاظ اللغوية خصائصها وأنواعها: عبد الحميد حسن، معهد البحوث والدراسات العربية ــ مصر، ١٩٧١م.
٩٧ ــ ألفية ابن مالك: ابن مالك، محمد بن عبد الله الأندلسي، ٦٧٢هـ، مكتبة النهضة ــ بغداد، ١٩٨٤م.
٩٨ ــ الأم: محمد بن إدريس الشافعي، ت ٢٠٤هـ، دار الشعب ــ مصر، ١٩٦٨م.
٩٩ ــ أمالي الزجاجي: أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، ٣٤٠هـ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل ــ بيروت، ط ٢، ١٩٨٧م.
١٠٠ ــ الأمالي الشجرية: ابن الشجري، أبو السعادات هبة الله بن علي، ت ٥٤٢هـ، دار المعرفة ــ بيروت، (لا. ت).
١٠١ ــ أمالي المرتضى: علي بن الحسين المرتضى، ت ٣٤٦هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي ــ بيروت، (لا. ت).

١٠٢ ــ الإمام ابن تيميَّة وموقفه من قضية التأويل: محمد السيد الجلينيد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ــ القاهرة، ١٩٧٣م.

١٠٣ ــ إنباه الرواة على أنباه النحاة: علي بن يوسف القفطي، ت ٦٤٦هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية ــ القاهرة، ١٩٥٠ ــ ١٩٧٣م.

١٠٤ ــ الانتصاف من الكشاف: ابن المنيِّر أحمد بن محمد، ت ٦٨٣هـ، طبع بحاشية الكشاف، تحقيق: مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي ــ بيروت، ط ٣، ١٩٨٧م.

١٠٥ ــ الإنصاف في مسائل الخلاف: أبو البركات ابن الأنباري، مع تعليق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر ــ بيروت، (لا. ت).

١٠٦ ــ أنيس الفقهاء: قاسم القونوي، ت ٩٧٨هـ، تحقيق: د. أحمد عبد الرزاق الكبيسي، جدة، ط ٢، ١٤٠٧هـ.

١٠٧ ــ أوراق مجموعة من حياة شيخ الإسلام ابن تيميَّة رحمه الله: محمد بن إبراهيم الشيباني، مكتبة ابن تيميَّة ــ الكويت، ط ١، ١٩٨٩م.

١٠٨ ــ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: ابن هشام عبد الله بن يوسف الأنصاري، ت ٧٦١هـ، مع تعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الندوة الجديدة ــ بيروت، ط ٦، ١٩٨٠م.

١٠٩ ــ الإيضاح في علل النحو: أبو القاسم الزجاجي، تحقيق: مازن المبارك، مطبعة المدني ــ مصر، ١٩٥٩م.

١١٠ ــ إيضاح المكنون: إسماعيل باشا، ت ١٣٣٩هـ، استانبول، ١٩٤٥م.

١١١ ــ الإيمان: ابن تيميَّة، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٣م.

١١٢ ــ الباطنية وتياراتها التخريبية: عبد الحميد العلوجي، دار الشؤون الثقافية العامة ــ بغداد، ط ١، ١٩٨٩م.

١١٣ ــ البحث الدلالي عند سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١هـ): خيري جبير لباس الجميلي، رسالة ماجستير على الآلة الكاتبة، مقدمة إلى كلية الآداب ــ جامعة بغداد، ١٩٩٦م.

١١٤ ــ البحث الصوتي والدلالي عند الفيلسوف الفارابي: رجاء عبد الرزاق كاظم الدفاعي، رسالة ماجستير على الآلة الكاتبة، مقدمة إلى كلية الآداب ــ جامعة بغداد، ١٩٩٢م.

١١٥ ــ البحث اللغوي عند فخر الدين الرازي: عبد الرسول سلمان إبراهيم، رسالة دكتوراه على الآلة الكاتبة، مقدمة إلى كلية الآداب ــ جامعة بغداد، ١٩٩٠م.

١١٦ ــ البحث اللغوي في المجاز والتأويل: عبد العظيم محمد حسين الزوبعي، رسالة ماجستير على الآلة الكاتبة، مقدمة إلى كلية التربية ــ جامعة الأنبار، ١٩٩٨م.

١١٧ ـ البحث اللغوي والنحوي عند الجويني (ت ٤٧٨هـ): هادي أحمد فرحان الشجيري، رسالة ماجستير على الآلة الكاتبة، مقدمة إلى كلية الآداب ـ جامعة بغداد، ١٩٩٦م.

١١٨ ـ البحث النحوي واللغوي عند الغزالي (ت ٥٠٥هـ): حاتم حمدان إبراهيم الشجيري، رسالة ماجستير على الآلة الكاتبة، مقدمة إلى كلية الآداب ـ جامعة بغداد ١٩٩٠م.

١١٩ ـ البحث النحوي عند الأصوليين: د. مصطفى جمال الدين، دار الرشيد ـ بغداد، ١٩٨٠م.

١٢٠ ـ البحر المحيط: أبو حيان النحوي، مكتبة السعادة ـ مصر، ط ١، ١٣٢٨هـ.

١٢١ ـ البحر المحيط في أصول الفقه: محمد بن بهادر الزركشي، ت ٧٩٤هـ، تحقيق: مجموعة العلماء، الكويت، ط ١، ١٩٨٨م.

١٢٢ ـ بحوث ودراسات في اللغة وتحقيق النصوص: د. حاتم صالح الضامن، دار الحكمة ـ بغداد، ١٩٩٠م.

١٢٣ ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: أبو بكر علاء بن مسعود الكاساني، ت ٥٨٧هـ، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٩٨٢م.

١٢٤ ـ بدائع الفوائد: ابن قيم الجوزية، مكتبة الرياض الحديثة ـ الرياض، (لا. ت).

١٢٥ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ابن رشد الحفيد محمد بن أحمد، ت ٥٩٥هـ، دار الفكر ـ بيروت، (لا. ت).

١٢٦ ـ البداية والنهاية: ابن كثير، إسماعيل بن عمر، ت ٧٧٤هـ، تحقيق: د. أحمد أبو ملحم وآخرين، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٨٧م.

١٢٧ ـ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: الشوكاني، مطبعة السعادة ـ مصر، ١٣٤٨هـ.

١٢٨ ـ البرهان في أصول الفقه: الجويني، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر، ط ١، ١٣٩٩هـ.

١٢٩ ـ البرهان في علوم القرآن: الزركشي، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٨٨م.

١٣٠ ـ البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان: أبو الفضل عباس بن منصور السكسكي، ت ٦٨٣هـ، تحقيق: د. بسام علي سلامة العموش، مكتبة المنار ـ الأردن، ط ١، ١٩٨٨م.

١٣١ ـ البسيط في شرح جمل الزجاجي: ابن أبي الربيع عبد الله بن أحمد، ت ٦٨٨هـ، تحقيق: د. عياد بن عيد الثبيتي، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت، ط ١، ١٩٨٦م.

١٣٢ ــ بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، وهو المنعوت بـ (السبعينية): ابن تيميَّة، طبع في ضمن: مجموعة فتاوى ابن تيميَّة، في الجزء الخامس.

١٣٣ ــ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية ــ بيروت، (لا. ت).

١٣٤ ــ البلاغة تطور وتأريخ: د. شوقي ضيف، دار المعارف ــ مصر، ١٩٦٥م.

١٣٥ ــ بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، أو نقض تأسيس الجهمية: ابن تيميَّة، طبع منه جزءان، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة ــ مكة المكرمة، ط ١، ١٣٩٢هـ.

١٣٦ ــ البيان في غريب إعراب القرآن: أبو البركات ابن الأنباري، تحقيق: د. طه عبد الحميد طه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م.

١٣٧ ــ بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب: أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، ت ٧٤٩هـ، تحقيق: د. محمد مظفر بقا، دار المدني ــ جدة، ط ١، ١٩٨٦م.

١٣٨ ــ تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية: د. مهدي صالح السامرائي، المكتب الإسلامي، ط ١، ١٩٧٧م.

١٣٩ ــ تاج العروس من جواهر القاموس: أبو الفيض محمد مرتضى الزبيدي، ت ١٢٠٥هـ، دار الفكر ــ بيروت. (لا. ت).

١٤٠ ــ التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول: القنوجي، تحقيق: عبد الحكيم شرف الدين، دار إقراء ــ بيروت، ط ٢، ١٩٨٣م.

١٤١ ــ تاريخ ابن الوردي: أبو حفص عمر بن مظفر ابن الوردي، ت ٧٤٩هـ، منشورات المطبعة الحيدرية ــ النجف، ط ٢، ١٩٦٩م.

١٤٢ ــ تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: محمد بن أحمد الذهبي، ت ٧٤٨هـ، حوادث ووفيات (١١٠ ــ ١٢٠)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي ــ بيروت، ط ١، ١٩٩٠م.

١٤٣ ــ تاريخ الأمم والملوك: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، ت ٣١٠هـ، دار الفكر ــ بيروت، ١٩٧٩م.

١٤٤ ــ تاريخ بغداد: أحمد بن علي الخطيب البغدادي، ت ٤٦٣هـ، دار الكتاب العربي ــ بيروت. (لا. ت).

١٤٥ ــ تاريخ الخلفاء: السيوطي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة الشرق الجديدة ــ بغداد، ١٩٨٣م.

١٤٦ ــ التأويل الباطني للقرآن الكريم: خليل رجب حمدان الكبيسي، رسالة دكتوراه على الآلة الكاتبة، مقدمة إلى كلية الشريعة ــ جامعة بغداد، ١٩٩٠م.

١٤٧ ــ تأويل مختلف الحديث: ابن قتيبة، دار الكتاب العربي، بيروت. (لا. ت).

١٤٨ ــ تأويل مشكل القرآن: ابن قتيبة، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ط ٣، ١٩٨١م.

١٤٩ ــ التأويل النحوي في القرآن الكريم: د. عبد الفتاح أحمد الحموز، مكتبة الرشيد ــ الرياض، ط ١، ١٩٨٤م.

١٥٠ ــ التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين: أبو مظفر طاهر بن محمد الإسفراييني، ت ٤٧١هـ، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٣م.

١٥١ ــ التبيان في إعراب القرآن: أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري، ت ٦١٦هـ، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل ــ بيروت، ط ٢، ١٩٨٧م.

١٥٢ ــ التبيان في أقسام القرآن: ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة ــ بيروت. (لا. ت).

١٥٣ ــ التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن: ابن الزملكاني، عبد الواحد بن عبد الكريم، ت ٦٥١هـ، تحقيق: د. أحمد مطلوب، ود. خديجة الحديثي، مطبعة العاني ــ بغداد، ط ١، ١٩٦٤م.

١٥٤ ــ تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبـي الحسن الأشعري: ابن عساكر، علي بن الحسن، ت ٥٧١هـ، دار الكتاب العربـي ــ بيروت، ط ٣، ١٩٨٤م.

١٥٥ ــ التحديد في الإتقان والتجويد: أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، ت ٤٤٤هـ، تحقيق: د. غانم قدوري الحمد، دار الأنبار، ١٩٨٨م.

١٥٦ ــ تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن: ابن أبـي الأصبع المصري، ت ٦٥٤هـ، تحقيق: د. حفني محمد شرف، القاهرة، ١٣٨٣هـ.

١٥٧ ــ تخريج الفروع على الأصول: أبو المناقب محمود بن أحمد الزنجاني، ت ٦٥٦هـ، تحقيق: د. محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة ــ بيروت، ط ٤، ١٩٨٢م.

١٥٨ ــ تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي: السيوطي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ط ٣، ١٩٨٩م.

١٥٩ ــ تذكرة الحفاظ: الذهبـي، دار الكتب العلمية ــ بيروت. (لا. ت).

١٦٠ ــ التراث النقدي والبلاغي عند المعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري: د. وليد قصاب، دار الثقافة ــ الدوحة، ١٩٨٥م.
١٦١ ــ التسعينية: ابن تيميَّة، طبع في ضمن مجموعة فتاوى ابن تيميَّة في الجزء الخامس.
١٦٢ ــ تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد: ابن مالك، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي ــ مصر، ١٩٦٧م.
١٦٣ ــ تصحيح الفصيح: ابن درستويه، عبد الله بن جعفر، ت ٣٤٧هـ، تحقيق: عبد الله الجبوري، مطبعة الإرشاد ــ بغداد، ١٩٧٥م.
١٦٤ ــ التصور اللغوي عند الإسماعيلية، (دراسة في كتاب الزينة): د. محمد رياض العشيري، منشأة المعارف ــ الإسكندرية، ١٩٨٥م.
١٦٥ ــ التصور اللغوي عند الأصوليين: د. السيد أحمد عبد الغفار، دار المعرفة الجامعية ــ الكويت، ط ١، ١٩٨١م.
١٦٦ ــ التعبير الفني في القرآن: بكري الشيخ أمين، دار الشروق ــ بيروت، ط ١، ١٩٧٣م.
١٦٧ ــ التعبير القرآني: د. فاضل صالح السامرائي، طبع بمطابع دار الكتب ــ الموصل، ١٩٨٨م.
١٦٨ ــ التعريفات: علي بن محمد الشريف الجرجاني، ت ٨١٦هـ، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ط ٣، ١٩٨٨م.
١٦٩ ــ تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء: ابن تيميَّة، تحقيق: عبد العزيز محمد الخليفة، مكتبة الرشد ــ الرياض، ط ١، ١٩٩٧م.
١٧٠ ــ التفسير البياني للقرآن الكريم: د. عائشة بنت الشاطىء، دار المعرفة ــ مصر، ط ٤، ١٩٧٧م.
١٧١ ــ تفسير سورة الإخلاص: ابن تيميَّة، بغداد، ١٩٩٠م.
١٧٢ ــ تفسير غريب القرآن: ابن قتيبة، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ١٩٧٨م.
١٧٣ ــ تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، دار الجيل ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٨م.
١٧٤ ــ التفسير القيم: لابن قيم: جمع محمد أويس الندوي، تحقيق: محمد حامد الفقي ــ دار الرائد العربي.
١٧٥ ــ التفسير الكبير: ابن تيميَّة، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٨م.

١٧٦ ــ تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: د. محمد أديب صالح، منشورات المكتب الإسلامي، ط ٢. (لا. ت).
١٧٧ ــ التفسير النفسي لدلالة المفردات اللغوية في الدراسات العربية الحديثة: لمى فائق جميل العاني، رسالة ماجستير على الآلة الكاتبة، مقدمة إلى كلية الآداب ــ جامعة بغداد، ١٩٩٦م.
١٧٨ ــ التفكير الصوتي عند الخليل: د. حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية ــ الإسكندرية، ط ١، ١٩٨٨م.
١٧٩ ــ تقريب الوصول إلى علم الأصول: ابن جزي محمد بن أحمد، ت ٧٤١هـ، تحقيق: د. عبد الله الجبوري، بغداد، ١٩٩٠م.
١٨٠ ــ تقرير الشربيني على حاشية البناني على شرح المحلي على متن جمع الجوامع للسبكي: عبد الرحمن الشربيني، ت ١٣٢٦هـ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ــ مصر. (لا. ت).
١٨١ ــ التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق لمقدمة ابن صلاح: عبد الرحيم الحسني العراقي، ت ٨٠٦هـ، مؤسسة الكتب الثقافية ــ بيروت. (لا. ت).
١٨٢ ــ تلخيص البيان في مجازات القرآن: محمد بن الحسين الشريف الرضي، ت ٤٠٦هـ، عالم الكتب ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٦م.
١٨٣ ــ التلخيص في علوم البلاغة: محمد بن عبد الرحمن القزويني، ت ٧٣٩هـ، ضبطه وشرحه: عبد الرحمن البرقوقي، مصر، ط ٢، ١٩٣٢م.
١٨٤ ــ تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: محمد بن الطيب الباقلاني، ت ٤٠٣هـ، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط ١، ١٩٨٧م.
١٨٥ ــ التمهيد في أصول الدين: أبو المعين النسفي، ميمون بن محمد، ت ٥٠٨هـ، تحقيق: عبد الحي قابيل، القاهرة، ١٩٨٧م.
١٨٦ ــ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، ت ٧٧٢هـ، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة ــ بيروت، ط ٢، ١٩٨١م.
١٨٧ ــ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: ابن عبد البر، تحقيق: لفيف من العلماء، مطبعة فضالة المحمدية ــ المغرب، ط ٢، ١٩٨٢م.
١٨٨ ــ التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم: أبو محمد عبد الله البطليوسي، تحقيق: د. أحمد حسن كحيل، ود. حمزة عبد الله، دار النصر ــ القاهرة، ط ١، ١٩٧٨م.

١٨٩ ـ تهذيب التهذيب: ابن حجر، العسقلاني، حيدرآباد، ١٣٥٢هـ.
١٩٠ ـ تهذيب الفروق: محمد بن علي المالكي، ت ١٩٤٨م، طبع مع كتاب الفروق، عالم الكتب ـ بيروت. (لا. ت).
١٩١ ـ تهذيب اللغة: محمد بن أحمد الأزهري، ت ٣٧٠هـ، جـ ١٣، تحقيق: الأستاذ أحمد عبد العليم البردوني، مطابع سجل العرب ـ القاهرة. (لا. ت).
١٩٢ ـ توجه النظر إلى أصول الأثر: طاهر بن صالح الجزائري، نشر المكتبة العلمية ـ المدينة المنورة. (لا. ت).
١٩٣ ـ التوحيد وإثبات صفات الرب: ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، ت ٣١١هـ، تحقيق: محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية ـ مصر، ١٩٧٨م.
١٩٤ ـ تيسير العلام شرح عمدة الأحكام: عبد الله بن عبد الرحمن آل بسام، دار أولي النهى ـ بيروت، ط ٧، ١٩٩٤م.
١٩٥ ـ التيسير في القراءات السبع: أبو عمرو الداني، صححه أوتوبرتزل، تصوير مكتبة المثنى ـ بغداد. (لا. ت).
١٩٦ ـ ثورة العقل: عبد الستار عز الدين الراوي، دار الرشيد ـ بغداد، ١٩٨٢م.
١٩٧ ـ جامع بيان العلم وفضله: ابن عبد البر، دار الكتب العلمية ـ بيروت. (لا. ت).
١٩٨ ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن: أبو جعفر الطبري، مصورة عن طبعة دار المعرفة ـ بيروت، ١٩٧٨م.
١٩٩ ـ جامع الرسائل: ابن تيميَّة، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مطبعة المدني ـ القاهرة، ط ١، ١٩٦٩م.
٢٠٠ ـ الجامع لأحكام القرآن: محمد بن أحمد القرطبي، ت ٦٧١هـ، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١، ١٩٨٨م.
٢٠١ ـ الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: الخطيب البغدادي، تحقيق: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف ـ الرياض، ١٩٨٣م.
٢٠٢ ـ الجداول الجامعة: جاسم بن محمد بن مهلهل وآخرين، الكويت.
٢٠٣ ـ جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على محمد خير الأنام: ابن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، دار العروبة ـ الكويت، ط ٢، ١٩٨٧م.
٢٠٤ ـ جلاء العينين في محاكمة الأحمدين: السيد نعمان خير الدين، الشهير بابن الألوسي البغدادي، ت ١٣١٧هـ، مطبعة المدني ـ القاهرة، ١٩٦١م.

٢٠٥ ــ جمع الجوامع: تاج الدين السبكي، طبع مع شرح المحلي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ــ مصر. (لا. ت).

٢٠٦ ــ الجمل: أبو القاسم الزجاجي، تحقيق: د. علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة ــ بيروت، ط ٤، ١٩٨٨م.

٢٠٧ ــ الجملة العربية تأليفها وأقسامها: د. فاضل صالح السامرائي، منشورات المجمع العلمي العراقي، ١٩٩٨م.

٢٠٨ ــ الجنى الداني في حروف المعاني: حسن بن قاسم المرادي، ت ٧٤٩هـ، تحقيق: د. طه محسن، مطابع مؤسسة دار الكتب ــ الموصل، ١٩٧٦م.

٢٠٩ ــ جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي: خالد العلي، مطبعة الإرشاد ــ بغداد، ١٩٦٥م.

٢١٠ ــ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: ابن تيميّة، مطبعة المدني ــ القاهرة، ١٩٥٩ ــ ١٩٦٢م.

٢١١ ــ الجواهر المضية في طبقات الحنفية: أبو محمد عبد القادر بن أبي الوفاء، ت ٧٧٥هـ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ــ الهند، ط ١، ١٣٣٢هـ.

٢١٢ ــ حاشية البيجوري على مختصر السنوسي في فن المنطق: الشيخ إبراهيم البيجوري، مطبعة التقدم العلمية ــ مصر، ١٣٢١هـ.

٢١٣ ــ حاشية الخضري على شرح ابن عقيل: الشيخ محمد الخضري، ت ١٢٨٧هـ، مطبعة الاستقامة ــ القاهرة، ١٩٥٣م.

٢١٤ ــ حاشية الدسوقي على مغني اللبيب: الشيخ مصطفى محمد عرفة الدسوقي، ت ١٢٣٠هـ، إيران. (لا .ت).

٢١٥ ــ حاشية رد المحتار على الدر المختار: ابن عابدين محمد أمين بن عمر، ت ١٢٥٢هـ، دار الفكر، ط ٢، ١٩٦٦م.

٢١٦ ــ حاشية الصبان على شرح الأشموني: محمد بن علي الصبان، ت ١٢٠٦هـ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ــ مصر. (لا. ت).

٢١٧ ــ الحدود: ابن سينا، الحسين بن عبد الله، ت ٤٢٨هـ، تحقيق: د. عبد الأمير الأعسم، طبع في ضمن (المصطلح الفلسفي عند العرب) بغداد، ١٩٨٥م.

٢١٨ ــ الحدود والرسوم: يعقوب بن إسحاق الكندي، ت ٢٦٠هـ، تحقيق: د. عبد الأمير الأعسم، طبع في ضمن (المصطلح الفلسفي عند العرب).

٢١٩ ــ الحديث النبوي الشريف وأثره في الدراسات اللغوية والنحوية: د. محمد ضاري حمادي، مؤسسة المطبوعات العربية ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٢م.

٢٢٠ ــ حروف المعاني بين دقائق النحو ولطائف الفقه: د. محمود سعيد، منشأة المعارف ــ الإسكندرية. (لا. ت).

٢٢١ ــ الحطة في ذكر الصحاح الستة: القنوجي، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٥م.

٢٢٢ ــ الحكم الشرعي بين النقل والعقل: د. الصادق الفريابي، دار الغرب الإسلامي ــ بيروت، ١٩٨٩م.

٢٢٣ ــ الحلقة المفقودة في تأريخ النحو العربي: د. عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الوحدة ــ الكويت، ١٩٧٧م.

٢٢٤ ــ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، ت ٤٣٠هـ، دار الكتاب العربي ــ بيروت، ط ٢، ١٩٦٧م.

٢٢٥ ــ الحموية الكبرى: ابن تيميّة، تحقيق: محمد حامد الفقي، طبع تحت عنوان (نفائس)، مصورة مطبعة العبدلي ــ بغداد، ١٩٨٩م.

٢٢٦ ــ حياة شيخ الإسلام: محمد بهجة البيطار، المكتب الإسلامي ــ بيروت، ط ٢، ١٩٧٢م.

٢٢٧ ــ الحيدة: عبد العزيز بن يحيى الكناني، ت ٢٤٠هـ، تحقيق: جميل صليبا، دمشق ١٩٦٤م.

٢٢٨ ــ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: عبد القادر بن عمر البغدادي، ت ١٠٩٣هـ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الخانجي ــ القاهرة، ط ٣، ١٩٨٩م.

٢٢٩ ــ الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني، ت ٣٩٢هـ، تحقيق: محمد علي البجاوي، دار الكتاب العربي ــ بيروت. (لا. ت).

٢٣٠ ــ الخطط المقريزية (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار): أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، ت ٨٤٥هـ، تصوير مكتبة المثنى ــ بغداد، ١٩٧٠م.

٢٣١ ــ خلق أفعال العباد: محمد بن إسماعيل البخاري، ت ٢٥٦هـ، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار عكاظ ــ جدة، ط ٢. (لا. ت).

٢٣٢ ــ درء التعارض بين العقل والنقل: ابن تيميّة، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ١، ١٩٨٠ ــ ١٩٨٣م.

٢٣٣ ــ الدراسات الصوتية عند علماء التجويد: د. غانم قدوري الحمد، مطبعة الخلود ــ بغداد، ١٩٨٦م.

٢٣٤ ــ دراسات في العربية وتأريخها: محمد الخضر حسين، المكتب الإسلامي ــ دمشق، ط ٢، ١٩٦٠م.

٢٣٥ ــ دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية: د. عرفان عبد الحميد، مطبعة أسعد ــ بغداد، ١٩٧٧م.

٢٣٦ ــ دراسات في فقه اللغة: د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين ــ بيروت، ط ٤، ١٩٧٠م.

٢٣٧ ــ دراسات في اللغة والنحو: د. عدنان محمد سلمان، دار الحكمة ــ بغداد، ١٩٩١م.

٢٣٨ ــ الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث الهجري: د. محمد حسين آل ياسين، مكتبة الحياة ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٠م.

٢٣٩ ــ الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني: د. حسام سعيد النعيمي، دار الرشيد ــ بغداد، ١٩٨٠م.

٢٤٠ ــ دراسة المعنى عند الأصوليين: د. طاهر سليمان حمودة، الدار الجامعية ــ الإسكندرية. (لا. ت).

٢٤١ ــ الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة: ابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة ــ القاهرة، ط ٢، ١٩٦٦م.

٢٤٢ ــ الدر المنثور في التفسير بالمأثور: السيوطي، الناشر: محمد أمين رجح وشركاه ــ بيروت. (لا. ت).

٢٤٣ ــ دروس في علم أصوات العربية: جان كانتينو، نقله إلى العربية: صالح القرماوي، الجامعة التونسية، ١٩٦٦م.

٢٤٤ ــ دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه: ابن الجوزي عبد الرحمن بن فرج، ت ٥٩٧هـ، تحقيق: حسن بن علي السقاف، دار الإمام النووي ــ عمان، ط ١، ١٩٩١م.

٢٤٥ ــ دفع الشبه اللغوية عن شيخ الإسلام ابن تيميَّة بالحجج القوية والبراهين الجلية: مراد شكري، ط ١، ١٩٩٤م.

٢٤٦ ــ دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيميَّة: تحقيق: د. محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن ــ بيروت، ط ٢، ١٩٨٤م.

٢٤٧ ــ دلائل الإعجاز: عبد القادر الجرجاني، تحقيق: د. محمد رضوان الداية. ود. فائز الداية، مكتبة سعد الدين ــ دمشق، ط ٢، ١٩٨٧م.

٢٤٨ ــ دلالات النصوص وطرق استنباط الأحكام في ضوء أصول الفقه الإسلامي: د. مصطفى إبراهيم الزلمي، بغداد، ١٩٨٣م.

٢٤٩ ــ دلالة الألفاظ: د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية ــ القاهرة، ١٩٧٦م.
٢٥٠ ــ دلالة الألفاظ العربية وتطورها: د. مراد كامل، مطبعة نهضة مصر ــ القاهرة، ١٩٦٣م.
٢٥١ ــ دور الكلمة في اللغة: ستيفن أولمان، ترجمة: د. كمال محمد بشر، مصر، ١٩٦٢م.
٢٥٢ ــ الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: ابن فرحون إبراهيم بن علي، ت ٧٩٩هـ، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، مكتبة دار التراث ــ القاهرة. (لا. ت).
٢٥٣ ــ ديوان أبـي حيان النحوي: تحقيق: د. أحمد مطلوب، ود. خديجة الحديثي، مطبعة العاني ــ بغداد، ط ١، ١٩٦٩م.
٢٥٤ ــ ديوان الأعشى الكبير (ميمون بن قيس): شرح وتعليق: د. محمد محمد حسين، دار النهضة العربية ــ بيروت، ١٩٧٤م.
٢٥٥ ــ ديوان أمير المؤمنين علي بن أبـي طالب: النجف. (لا. ت).
٢٥٦ ــ ديوان أمية بن أبـي الصلت: جمع وتحقيق: د. عبد الحفيظ السلطي، المطبعة التعاونية ــ دمشق، ١٩٧٤م.
٢٥٧ ــ ديوان العجاج، رواية عبد الملك بن قريب الأصمعي: تحقيق: د. عزة حسن، مكتبة دار الشرق ــ بيروت.
٢٥٨ ــ ديوان عدي بن زيد: تحقيق: محمد جابر المعيبد، بغداد، ١٩٦٥م.
٢٥٩ ــ ديوان لبيد بن ربيعة العامري: دار صادر ــ بيروت، ١٩٦٦م.
٢٦٠ ــ ديوان النابغة الذبياني: تحقيق: كرم البستاني، دار صادر ــ بيروت، ١٩٦٠م.
٢٦١ ــ الذيل على طبقات الحنابلة: ابن رجب عبد الرحمن بن أحمد البغدادي الحنبلي، ت ٧٩٥هـ، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية ــ مصر، ١٩٥٢م.
٢٦٢ ــ ذيول العبر: أبو المحاسن محمد بن علي الحسيني، ت ٧٦٥هـ، وقف على طبعه أبو هاجر محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية ــ بيروت. (لا. ت).
٢٦٣ ــ رجال الفكر والدعوة في الإسلام: أبو الحسن علي الندوي، تعريب: سعيد الندوي، دار القلم ــ الكويت، ط ٣، ١٩٧٨م.
٢٦٤ ــ رحلة ابن بطوطة: محمد بن عبد الله ابن بطوطة، دائرة معارف الشعب. (لا. ت).
٢٦٥ ــ الرد على الجهمية: عثمان بن سعيد الدارمي، ت ٢٨٠هـ، تحقيق: بدر البدر، الدار السلفية ــ الكويت، ط ١، ١٩٨٥م.
٢٦٦ ــ الرد على الزنادقة والجهمية: الإمام أحمد بن حنبل، ت ٢٤١هـ، تحقيق: د. علي سامي النشار وعمار جمعي الطالبـي، طبع في ضمن (عقائد السلف)، منشأة المعارف ــ الإسكندرية، ١٩٧١م.

٢٦٧ ــ الرد على المنطقيين: ابن تيميّة، نشره عبد الصمد شرف الدين الكتبي، المطبعة القيمة ــ بمباي، ١٩٤٩م.
٢٦٨ ــ الرد الوافر: ابن ناصر الدين محمد بن أبي بكر الدمشقي، ت ٨٤٢هـ، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي ــ بيروت، ط ١، ١٣٩٣هـ.
٢٦٩ ــ الرسالة: الإمام الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٤٠م.
٢٧٠ ــ الرسالة التدمرية: ابن تيميّة، تحقيق: محمد حامد الفقي، طبعت تحت عنوان (نفائس) مصورة مطبعة العبدلي، بغداد، ١٩٨٩م.
٢٧١ ــ رسالة التنزيه: ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي، ت ٦٣٠هـ، تحقيق: أحمد عدنان صالح الحمداني، مطبعة الجاحظ ــ بغداد، ١٩٨٩م.
٢٧٢ ــ رسالة في إثبات الاستواء والفوقية: أبو محمد عبد الله بن يوسف الجويني، ت ٤٣٨هـ، طبعت في ضمن (مجموعة الرسائل المنيرية)، المطبعة المنيرية ــ بيروت، ١٩٧٠م.
٢٧٣ ــ رصف المباني في شرح حروف المعاني: أحمد بن عبد النور المالقي، ت ٧٠٢هـ، تحقيق: أحمد محمد الخراط ــ دمشق، ١٩٧٥م.
٢٧٤ ــ الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة: أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي، ت ٤٣٧هـ، تحقيق: أحمد حسن فرحات، دار المعارف ــ دمشق، ١٩٧٣م.
٢٧٥ ــ رفع الملام عن الأئمة الأعلام: ابن تيميّة، تحقيق: حسين إسماعيل الجمل، مكتب التراث الإسلامي ــ مصر. (لا. ت).
٢٧٦ ــ روح البيان: إسماعيل حقي البروسوي، ت ١١٣٧هـ، دار الفكر ــ بيروت.
٢٧٧ ــ روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني: محمود شهاب الدين الآلوسي، ت ١٢٧٠هـ، دار إحياء التراث العربي ــ بيروت. (لا. ت).
٢٧٨ ــ روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات: محمد بن باقر الخوانساري، ت ١٣١٣هـ، تحقيق: أسد الله إسماعيليان، طهران، ١٣٩٢هـ.
٢٧٩ ــ الروضة الندية شرح الدرر البهية: القنوجي، تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق، مكتبة الكوثر ــ الرياض، ط ٥، ١٩٩٧م.
٢٨٠ ــ الزاهر في معاني كلمات الناس: أبو بكر، محمد بن القاسم الأنباري، ت ٣٢٨هـ، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، دار الرشيد ــ بغداد، ١٩٧٩م.
٢٨١ ــ الزينة في الكلمات الإسلامية العربية: أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي، ت ٣٢٢هـ، تحقيق: حسين بن فيض الله الهمداني، مطبعة الرسالة ــ القاهرة، ١٩٥٧ ــ ١٩٥٨م.

٢٨٢ ــ السبعة في القراءات: ابن مجاهد، أحمد بن موسى، ت ٣٤٢هـ، تحقيق: د. شوقي ضيف، دار المعارف ــ مصر.

٢٨٣ ــ سبل السلام: محمد بن إسماعيل الصنعاني، ت ١١٨٢هـ، دار الكتب العلمية ــ بيروت. (لا. ت).

٢٨٤ ــ سر صناعة الإعراب: ابن جني، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ــ مصر، ١٩٥٤م.

٢٨٥ ــ السلوك لمعرفة دول الملوك: أحمد بن علي المقريزي، نشره: محمد مصطفى زيادة، القاهرة، ١٩٤١م.

٢٨٦ ــ السنَّة ومطاعن المبتدعة فيها: مكي حسين الكبيسي، رسالة دكتوراه على الآلة الكاتبة، مقدمة إلى كلية الشريعة ــ جامعة بغداد، ١٩٩٤م.

٢٨٧ ــ سنن ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد، ت ٢٧٥هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث ــ القاهرة.

٢٨٨ ــ سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث، ت ٢٧٥هـ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية ــ بيروت. (لا. ت).

٢٨٩ ــ سنن الترمذي: محمد بن عيسى، ت ٢٧٩هـ، حقق الجزء الأول، عبد الوهاب عبد اللطيف، وبقية الأجزاء، عبد الرحمن محمد عثمان، مطبعة المدني ــ مصر، ١٩٣٤م.

٢٩٠ ــ سنن النسائي: عبد الرحمن بن شعيب، ت ٣٠٣هـ، طبع مع شرح السيوطي وحاشية السندي، دار الكتب العلمية ــ بيروت. (لا. ت).

٢٩١ ــ سير أعلام النبلاء: الذهبي، تحقيق: أبو عبد الله عبد السلام محمد عمر علوش، دار الفكر ــ بيروت، ط ١، ١٩٩٧م.

٢٩٢ ــ الشامل في أصول الدين: الجويني، تحقيق: د. علي سامي النشار وآخرين، منشأة المعارف ــ الإسكندرية، ١٩٦٩م.

٢٩٣ ــ الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه: د. خديجة الحديثي، مطبعة جامعة الكويت، ١٩٧٤م.

٢٩٤ ــ شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد عبد الحي الحنبلي، ت ١٠٨٩هـ، دار الفكر ــ بيروت. (لا. ت).

٢٩٥ ــ شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: عبد الله بن عقيل، ت ٧٦٩هـ، مع تعليق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة دار التراث ــ القاهرة، ط ٢٠، ١٩٨٠م.

٢٩٦ ــ شرح ابن الناظم على الألفية: محمد بدر الدين، ت ٦٨٢هـ، تحقيق: عبد الحميد السيد، دار الجيل ــ بيروت. (لا. ت).

٢٩٧ ــ شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: علي بن محمد الأشموني، ت ٩٢٩هـ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ــ مصر. (لا. ت).

٢٩٨ ــ شرح أصول اعتقاد أهل السنَّة والجماعة: هبة الله بن الحسن اللالكائي، ت ٤١٨هـ، تحقيق: أحمد سعيد حمدان، دار طيبة ــ الرياض.

٢٩٩ ــ شرح الأصول الخمسة: عبد الجبار بن أحمد القاضي، ت ٤١٥هـ، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مطبعة الاستقلال الكبرى، ط ١، ١٩٦٥م.

٣٠٠ ــ شرح البيقونية في مصطلح الحديث: محمد بن صالح بن عثيمين، تحقيق: أبو عبد الله سيد بن عباس الحليمي، مكتبة السنَّة ــ القاهرة، ط ١، ١٩٩٥م.

٣٠١ ــ شرح التسهيل: ابن مالك، تحقيق: د. عبد الرحمن السيد، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٤م.

٣٠٢ ــ شرح التصريح على التوضيح: خالد بن عبد الله الأزهري، ت ٩٠٥هـ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ــ مصر. (لا. ت).

٣٠٣ ــ شرح التلويح على التوضيح: مسعود بن عمر التفتازاني، ت ٧٩٢هـ، دار الكتب العلمية ــ بيروت. (لا. ت).

٣٠٤ ــ شرح تنقيح الفصول: أحمد بن إدريس القرافي، ت ٦٨٤هـ، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، ١٩٧٣م.

٣٠٥ ــ شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع: محمد بن أحمد المحلي، ت ٨٦٤هـ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ــ مصر. (لا. ت).

٣٠٦ ــ شرح جمل الزجاجي: ابن عصفور علي بن مؤمن الإشبيلي، ت ٦٦٩هـ، تحقيق: د. صاحب أبو جناح ــ بغداد، ١٩٨٠م.

٣٠٧ ــ شرح الحدود النحوية: عبد الله بن أحمد الفاكهي، ت ٩٧٢هـ، تحقيق: د. زكي فهمي الآلوسي، مطبوعات جامعة الموصل، ١٩٨٨م.

٣٠٨ ــ شرح ديوان الأخطل التغلبي: صنفه وشرح معانيه: إيليا سليم الحاوي، دار الثقافة ــ بيروت. (لا. ت).

٣٠٩ ــ شرح ديوان زهير بن أبي سلمى: قدم له وعلق حواشيه: سيف الدين الكاتب، وأحمد عصام الكاتب، منشورات دار مكتبة الحياة ــ بيروت، ١٩٨٦م.

٣١٠ ــ شرح ديوان عمر بن أبي ربيعة المخزومي: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة ــ مصر، ١٩٥٢م.

٣١١ ــ شرح الرضي على الشافية: محمد بن الحسن رضي الدين الاستراباذي، ت ٦٨٦هـ، تحقيق: محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف، ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ١٩٧٥م.

٣١٢ ــ شرح الرضي على الكافية: رضي الدين الإستراباذي، دار الكتب العلمية ــ بيروت. (لا. ت).

٣١٣ ــ شرح شذور الذهب: ابن هشام الأنصاري، تعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية ــ بيروت، ١٩٨٨م.

٣١٤ ــ شرح شواهد المغني: السيوطي، تحقيق: أحمد ظافر كوجان، منشورات دار مكتبة الحياة ــ بيروت. (لا. ت).

٣١٥ ــ شرح صحيح مسلم: يحيى بن شرف النووي، ت ٦٧٦هـ، تحقيق: خليل الميس، دار القلم ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٧م.

٣١٦ ــ شرح العقيدة الأصفهانية: ابن تيميَّة، طبع في ضمن: (مجموعة فتاوى ابن تيميَّة) في الجزء الخامس.

٣١٧ ــ شرح العقيدة الطحاوية: ابن أبي العز علي بن علي الحنفي، ت ٧٩٢هـ، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة. (لا. ت).

٣١٨ ــ شرح الكوكب المنير: ابن النجار محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي، ت ٩٧٢هـ، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، دمشق، ١٩٨٠م.

٣١٩ ــ شرح اللمع: إبراهيم بن علي الشيرازي، ت ٤٧٦هـ، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٨م.

٣٢٠ ــ شرح اللمع: ابن برهان عبد الواحد بن علي العكبري، ت ٤٥٦هـ، تحقيق: د. فائز فارس، الكويت، ط ١، ١٩٨٤م.

٣٢١ ــ شرح اللمعة البدرية في علم اللغة العربية: ابن هشام الأنصاري، تحقيق: د. هادي نهر، بغداد، ١٩٧٧م.

٣٢٢ ــ شرح المفصل: يعيش بن علي بن يعيش النحوي: ت ٦٤٣هـ، عالم الكتب ــ بيروت. (لا. ت).

٣٢٣ ــ الشرح الممتع على زاد المستقنع: محمد بن صالح بن عثيمين، أشرف عليه: د. سليمان بن عبد الله، ود. خالد بن عباس المشيقح، مؤسسة آسام ــ الرياض، ط ٤، ١٩٩٥م.

٣٢٤ ــ شرح نور الأنوار على المنار: أحمد بن أبي سعيد، ملاجيون، ت ١١٣٠هـ، طبع بهامش (كشف الأسرار ــ للنسفي) دار الكتب العلمية ــ بيروت، ١٩٨٦م.

٣٢٥ ــ شرح الورقات في أصول الفقه: عبد الله بن صالح آل فوزان، ط ٢.

٣٢٦ ــ الشعر والشعراء: ابن قتيبة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف ــ مصر، ١٩٨٢م.

٣٢٧ ــ الشفاء (العبارة): ابن سينا، تحقيق: محمد الخضري، دار الكتاب العربي ــ القاهرة، ١٩٧٥م.

٣٢٨ ــ شفاء السقام في زيارة خير الأنام: تقي الدين السبكي، لجنة التراث العربي ــ بيروت. (لا. ت).

٣٢٩ ــ الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيميَّة: مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي، ت ١٠٣٣هـ، تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، مؤسسة الرسالة. (لا. ت).

٣٣٠ ــ الصاحبي: أبو الحسين أحمد بن فارس، ت ٣٩٥هـ، تحقيق: السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ــ القاهرة، ١٩٧٧م.

٣٣١ ــ الصارم المسلول على شاتم الرسول: ابن تيميَّة، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، عالم الكتب، ١٩٨٣م.

٣٣٢ ــ الصارم المنكي في الرد على السبكي: محمد بن أحمد بن عبد الهادي، ت ٧٤٤هـ، تحقيق: أبو عبد الرحمن السلفي، مؤسسة الريان، ط ١، ١٩٩٢م.

٣٣٣ ــ الصِّحاح: إسماعيل بن حماد الجوهري، ت ٣٩٣هـ، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤، ١٩٨٧م.

٣٣٤ ــ صحيح البخاري: البخاري، مطبوع مع شرحه (فتح الباري)، تعليق: عبد العزيز بن باز، وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٩م.

٣٣٥ ــ صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج، ت ٢٦١هـ، مطبوع مع (شرح صحيح مسلم).

٣٣٦ ــ الصرف: د. حاتم صالح الضامن، بغداد، ١٩٩١م.

٣٣٧ ــ الصفات: أبو الحسين علي بن عمر الدارقطني، ت ٣٨٥هـ، تحقيق: د. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، ط ١، ١٩٨٣م.

٣٣٨ ــ الصفات الخبرية: محمد عياش الكبيسي، رسالة ماجستير على الآلة الكاتبة مقدمة إلى كلية العلوم الإسلامية ــ جامعة بغداد، ١٩٩٢م.

٣٣٩ ــ الصفدية: ابن تيميَّة، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الرياض، ١٩٧٦م.

٣٤٠ ــ صفة الصفوة: ابن الجوزي، دائرة المعارف العثمانية ــ حيدرآباد الدكن، ١٩٧٠م.

٣٤١ ـ صفة صلاة النبي ﷺ من التكبير إلى التسليم كأنك تراها: ناصر الدين الألباني، مكتبة مروة ـ بغداد، ط ١٥، ١٩٩٠م.

٣٤٢ ـ الصناعتين الكتابة والشعر: أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، ت ٣٩٥هـ، تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة العصرية ـ صيدا، ١٠٨٦م.

٣٤٣ ـ الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة: ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة ـ الرياض، ط ١، ١٤٠٨هـ.

٣٤٤ ـ الصور الفنية في المثل القرآني: محمد حسين علي الصغير، دار الرشيد ـ بغداد، ١٩٨١م.

٣٤٥ ـ صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام: السيوطي، تحقيق: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية ـ بيروت. (لا. ت).

٣٤٦ ـ ضحى الإسلام: أحمد أمين، ت ١٣٧٣هـ، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط ١٠. (لا. ت).

٣٤٧ ـ طبقات الحفاظ: السيوطي، تحقيق: لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١، ١٩٨٣م.

٣٤٨ ـ طبقات الشافعية: ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد، ت ٨٥١هـ، تحقيق: عبد العليم فان، دار الندوة الجديدة ـ بيروت، ١٩٨٧م.

٣٤٩ ـ طبقات الشافعية: ابن هداية الله الحسني، ت ١٠١٤هـ، طبع مع (طبقات الفقهاء للشيرازي)، بغداد، ١٩٧٠م.

٣٥٠ ـ طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين السبكي، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط ١، ١٩٦٤م.

٣٥١ ـ طبقات الصوفية: أبو عبد الرحمن السلمي، ت ٤١٢هـ، تحقيق: نور الدين شريبة، مطبعة المدني القاهرة، ط ٣، ١٩٨٦م.

٣٥٢ ـ طبقات المعتزلة: أحمد يحيى المرتضى، ت ٨٤٠هـ، تحقيق: سوسنة ديفاد فلزد، بيروت، ١٩٦١م.

٣٥٣ ـ طبقات المفسرين: محمد بن علي الداوودي، ت ٩٤٥هـ، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة ـ القاهرة، ط ١، ١٩٧٢م.

٣٥٤ ـ طبقات النحويين واللغويين: أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، ت ٣٧٩هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.

٣٥٥ ــ الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز: يحيى بن حمزة العلوي، ت ٧٤٥هـ، مطبعة المقتطف ــ مصر، ١٩١٤م.

٣٥٦ ــ الطريق إلى الله: محمد متولي الشعراوي، بغداد. (لا. ت).

٣٥٧ ــ العبر في خبر من غبر: الذهبي، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد، الكويت، ١٩٦٦م.

٣٥٨ ــ العبودية: ابن تيميَّة، المكتب الإسلامي ــ بيروت، ط ٥، ١٣٩٩هـ.

٣٥٩ ــ عشرة شعراء مقلون: د. حاتم صالح الضامن، بغداد، ١٩٩٠م.

٣٦٠ ــ العقود الدرية: ابن عبد الهادي، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي. (لا. ت).

٣٦١ ــ العقيدة الإسلامية في القرآن الكريم ومناهج المتكلمين: د. محمد عياش الكبيسي، مطبعة حسام ــ بغداد، ط ١، ١٩٩٦م.

٣٦٢ ــ العقيدة السلفية في كلام رب البرية وكشف أباطيل المبتدعة الردية: عبد الله بن يوسف الجديع، ط ١، ١٩٨٨م.

٣٦٣ ــ علاقة علوم الشريعة باللغة العربية: د. توفيق أسعد حمارشة، بحث منشور في ضمن (بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات الواقع والطموح).

٣٦٤ ــ علاقة علوم الشريعة باللغة العربية: د. محمد بدر معبدي، بحث منشور في ضمن (بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات الواقع والطموح).

٣٦٥ ــ العلماء العزاب الذين آثروا العلم على الزواج: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية ــ حلب، ط ٢، ١٩٨٣م.

٣٦٦ ــ علم الدلالة: د. أحمد مختار عمر، دار العروبة ــ الكويت، ط ١، ١٩٨٢م.

٣٦٧ ــ علم الدلالة: ف. بالمر، ترجمة: مجيد عبد الحليم الماشطة، الجامعة المستنصرية، ١٩٨٥م.

٣٦٨ ــ علم الدلالة عند العرب: عادل فاخوري، دار الطليعة ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٥م.

٣٦٩ ــ علم اللغة: د. حاتم صالح الضامن، الموصل، ١٩٨٩م.

٣٧٠ ــ علم اللغة: د. علي عبد الواحد وافي، ط ٧، القاهرة.

٣٧١ ــ علم اللغة بين التراث والمعاصرة: د. عاطف مدكور، القاهرة، ١٩٨٧م.

٣٧٢ ــ علم اللغة العام: فردينان دي سوسير، ترجمة، د. يؤيل يوسف عزيز، ومراجعة: د. مالك يوسف المطلبي، الموصل، ١٩٨٨م.

٣٧٣ ــ علم اللغة العام (الأصوات): د. كمال محمد بشر، دار المعارف ــ مصر، ١٩٧٣م.

٣٧٤ ـ العلو للعلي الغفار في صحيح الأخبار وسقيمها: الذهبي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، مطبعة العاصمة ـ القاهرة، ط ٢، ١٩٦٨م.

٣٧٥ ـ عمدة الأحكام من كلام خير الأنام: عبد الغني المقدسي، تحقيق: محمود الأرناؤوط، ومراجعة: عبد القادر الأرناؤوط، دار الثقافة العربية ـ دمشق، ط ٣، ١٩٩٢م.

٣٧٦ ـ العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت ١٧٥هـ، تحقيق: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، منشورات وزارة الثقافة والإعلام ـ بغداد، ١٩٨٠ ـ ١٩٨٥م.

٣٧٧ ـ غاية النهاية في طبقات القراء: محمد بن محمد الجزري، ت ٨٣٣هـ، تحقيق: برجستراسر، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ٣، ١٩٨٢م.

٣٧٨ ـ غريب الحديث: أحمد بن محمد الخطابي، ت ٣٨٨هـ، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، دار الفكر ـ دمشق، ١٩٨٢م.

٣٧٩ ـ غريب الحديث: ابن الجوزي، تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١، ١٩٨٥م.

٣٨٠ ـ غريب الحديث: ابن قتيبة، وضع فهارسه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١، ١٩٨٨م.

٣٨١ ـ الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية: د. عبد الله سلوم السامرائي، بغداد، ط ٣، ١٩٨٨م.

٣٨٢ ـ الفتاوى العراقية: ابن تيميَّة، تحقيق: عبد الله عبد الصمد المفتي، مطبعة الجاحظ ـ بغداد، ١٩٨٨م.

٣٨٣ ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري: ابن حجر العسقلاني، تعليق: عبد العزيز بن باز، وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ١، ١٩٨٩م.

٣٨٤ ـ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان: ابن تيميَّة، تحقيق: أحمد عدنان صالح الحمداني، مطبعة أسعد ـ بغداد، ١٩٨٩م.

٣٨٥ ـ الفرق بين الفرق وبيان الناجية منهم: عبد القاهر بن طاهر البغدادي، ت ٤٢٩هـ، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، ط ٢، ١٩٧٣م.

٣٨٦ ـ الفروع: أبو عبد الله محمد بن مفلح، ت ٧٦٣هـ، مراجعة: عبد الستار أحمد فراج، عالم الكتب ـ بيروت، ١٩٨٤م.

٣٨٧ ـ الفروق: القرافي، عالم الكتب ـ بيروت. (لا. ت).

٣٨٨ ـ الفروق اللغوية: أبو هلال العسكري، تحقيق: حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية ـ بيروت. (لا. ت).

٣٨٩ ــ الفصل في الملل والأهواء والنحل: ابن حزم، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، ود. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل ـ بيروت، ١٩٨٥م.

٣٩٠ ــ فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال: ابن رشد الحفيد، تحقيق: د. ألبير نصري نادر، دار المشرق ــ بيروت، ط ٣.

٣٩١ ــ الفصول في الأصول: أحمد بن علي الجصاص، ت ٣٧٠هـ، تحقيق: د. عجيل جاسم النشمي، الكويت، ط ١، ١٩٨٥م.

٣٩٢ ــ فصول في فقه العربية: د. رمضان عبد التواب، القاهرة، ١٩٨٧م.

٣٩٣ ــ فضائل القرآن: أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، ت ٢٢٤هـ، تحقيق: مروان العطية ومحسن خرابة ووفاء تقي الدين، دار ابن كثير ــ دمشق، ط ١، ١٩٩٥م.

٣٩٤ ــ الفعل زمانه وأبنيته: د. إبراهيم السامرائي، مؤسسة الرسالة ــ بيروت، ط ٢، ١٩٨٠م.

٣٩٥ ــ فقه السنة: السيد سابق، دار ابن كثير ــ بيروت، ط ٢١، ١٩٩٨م.

٣٩٦ ــ فقه اللغة: د. حاتم صالح الضامن، مطبعة دار الحكمة ــ بغداد، ١٩٩٠م.

٣٩٧ ــ فقه اللغة: د. علي عبد الواحد وافي، مطبعة الرسالة ــ القاهرة، ط ٦، ١٩٦٨م.

٣٩٨ ــ فقه اللغة المقارن: د. إبراهيم السامرائي، دار العلم للملايين ــ بيروت، ١٩٦٨م.

٣٩٩ ــ فقه النوازل: د. بكر بن عبد الله أبو زيد، الرياض، ١٤٠٧هـ.

٤٠٠ ــ الفلسفة بنظرة علمية: برتراند رسل: تلخيص وتقديم: د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية ــ القاهرة، ١٩٦٠م.

٤٠١ ــ الفوائد في مشكل القرآن: العز بن عبد السلام، ت ٦٦٠هـ، تحقيق: سيد رضوان علي الندوي المطبعة العصرية ــ الكويت، ١٩٦٧ م.

٤٠٢ ــ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: عبد العلي محمد بن نظام الدين، طبع بهامش المستصفى، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ١٩٨٣م.

٤٠٣ ــ فوات الوفيات والذيل عليها: محمد بن شاكر الكتبي، ت ٧٦٤هـ، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر ــ بيروت، ١٩٧٣م.

٤٠٤ ــ في الأصوات اللغوية (دراسة في أصوات المد العربية): د. فاضل غالب المطلبي، دار الحرية ــ بغداد، ١٩٨٤م.

٤٠٥ ــ في أصول اللغة والنحو: د. فؤاد حنا ترزي، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ١٩٦٩م.

٤٠٦ ــ في أصول النحو: سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٤م.

٤٠٧ ــ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ــ مصر، ١٩٦١م.

٤٠٨ ــ في اللهجات العربية: د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية ــ القاهرة، ط ٦، ١٩٨٤م.

٤٠٩ ــ في النحو العربي نقد وتوجيه: د. مهدي المخزومي، المكتبة العصرية ــ صيدا، ط ١، ١٩٦٤م.

٤١٠ ــ قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة: ابن تيميَّة، منشورات مكتبة المثنى ــ بغداد. (لا. ت).

٤١١ ــ القاموس المحيط: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ت ٨١٧هـ، المؤسسة العربية ــ بيروت، (لا. ت).

٤١٢ ــ القصيدة النونية «الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية»: ابن قيم الجوزية، تحقيق: عبد الله بن أحمد العمير، دار ابن خزيمة، ط ١، ١٩٩٦م.

٤١٣ ــ قواعد في علوم الحديث: ظفر أحمد العثماني التهانوي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية ــ بيروت، ١٩٧٢م.

٤١٤ ــ القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى: محمد بن صالح بن عثيمين، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود مكتبة السنَّة ــ القاهرة، ط ١، ١٩٩٠م.

٤١٥ ــ قواعد المنهج السلفي: مصطفى حلمي، دار الدعوة ــ الإسكندرية، ط ٢، ١٩٨٤م.

٤١٦ ــ قيمة الزمن عند العلماء: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٤م.

٤١٧ ــ الكامل في التاريخ: أبو الحسن علي بن محمد ابن الأثير، ت ٦٣٠هـ، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٧م.

٤١٨ ــ الكامل في اللغة والأدب: محمد بن يزيد المبرد، ت ٢٨٥هـ، تحقيق: تغاريد بيضون، ونعيم زرزور، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ط ٢، ١٩٨٩م.

٤١٩ ــ الكتاب: أبو بشر عمرو بن عثمان، سيبويه، ت ١٨٠هـ، مطبعة بولاق، ١٣١٦ ــ ١٣١٧هـ.

٤٢٠ ــ كشاف اصطلاحات الفنون: محمد علي الفاروقي التهانوي، ت ق ١٣هـ، تحقيق: لطفي عبد البديع، مصر، ١٩٧٢م.

٤٢١ ــ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: محمد بن عمر الزمخشري، ت ٥٣٨هـ، تحقيق: مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي ــ بيروت، ط ٣، ١٩٨٧م.

٤٢٢ ــ كشف الأسرار شرح المصنف على المنار: عبد الله بن أحمد النسفي، ت ٧١٠هـ، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ١٩٨٦م.

٤٢٣ ــ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: عبد العزيز بن أحمد البخاري، ت ٧٣٠هـ، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ١٩٧٤م.

٤٢٤ ــ الكشف الإلـهي عن شديد الضعف والموضوع والواهي: محمد بن محمد السندروسي، ت ١١٧٧هـ، تحقيق: د. محمد محمود أحمد بكار، مكتبة الطالب الجامعية ــ مكة المكرمة، ط ١، ١٩٨٧م.

٤٢٥ ــ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: مصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفة، ت ١٠٦٧هـ، دار الفكر ــ بيروت، ١٩٨٢م.

٤٢٦ ــ الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها: مكي بن أبي طالب، تحقيق: د. محيي الدين رمضان، دمشق، ١٩٧٤م.

٤٢٧ ــ الكليات: أيوب بن موسى الكفوي، ت ١٠٩٤هـ، أعده للطبع: د. عدنان درويش ومحمد المصري، دار الكتب الثقافية ــ دمشق، ١٩٧٥م.

٤٢٨ ــ كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: علاء الدين علي المتقي الهندي، ت ٩٧٥هـ، تحقيق: مجموعة من العلماء، مطبعة البلاغة ــ حلب، ط ١، ١٩٦٩م.

٤٢٩ ــ الكواكب الدرية في مناقب المجتهد ابن تيميّة: مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي، ١٠٣٣هـ، تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، دار الغرب الإسلامي ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٦م.

٤٣٠ ــ الكوفيون والقراءات: د. حازم سليمان الحلي، دار الشؤون الثقافية ــ بغداد، ط ١، ١٩٨٩م.

٤٣١ ــ الكوكب الدري فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية: الإسنوي، تحقيق: د. عبد الرزاق عبد الرحمن السعدي، الكويت، ط ١، ١٩٨٤م.

٤٣٢ ــ كيف نتعامل مع السنة النبوية: د. يوسف القرضاوي، دار إحسان ــ طهران. (لا. ت).

٤٣٣ ــ لا تحزن: عائض بن عبد الله القرني، مكتبة ابن تيمية ــ القاهرة، ط ٢، ١٩٩٨م.

٤٣٤ ــ لسان العرب: ابن منظور محمد بن مكرم، ت ٧١١هـ، دار المعارف ــ مصر. (لا. ت).

٤٣٥ ــ لسان الميزان: ابن حجر العسقلاني، منشورات مؤسسة الأعلمي ــ بيروت، ط ٢، ١٩٧١م.

٤٣٦ ــ لغات البشر: ماريوباي، ترجمة: د. صلاح العربي، مطبعة العالم العربي ــ القاهرة، ١٩٧٠م.

٤٣٧ ــ اللغة: فندريس، تعريب عبد الحميد الدواخلي، ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية ــ القاهرة. (لا . ت).
٤٣٨ ــ اللغة بين العقل والمغامرة: د. مصطفى مندور، مطبعة أطلس ــ القاهرة، ١٩٧٤م.
٤٣٩ ــ اللغة بين القومية والعالمية: د. إبراهيم أنيس، دار المعارف ــ مصر، ١٩٧٠م.
٤٤٠ ــ اللغة والمعنى والسياق: جون لاينز، ترجمة: د. عباس صادق الوهاب، ومراجعة: د. يوئيل عزيز، دار الشؤون الثقافية العامة ــ بغداد، ط ١، ١٩٨٧م.
٤٤١ ــ لمسات بيانية في نصوص من التنزيل: د. فاضل صالح السامرائي، دار الشؤون الثقافية ــ بغداد، ط ١، ١٩٩٩م.
٤٤٢ ــ لمع الدلالة في أصول النحو: أبو البركات ابن الأنباري، تحقيق: سعيد الأفغاني، دار الفكر ــ بيروت، ط ٢، ١٩٧١م.
٤٤٣ ــ اللمع في أصول الفقه: الشيرازي، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ١٩٨٥م.
٤٤٤ ــ اللمع في العربية: ابن جني، تحقيق: فائز فارس، دار الأمل ــ الأردن، ط ١، ١٩٨٨م.
٤٤٥ ــ لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات: الرازي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، ١٩٧٦م.
٤٤٦ ــ مباحث العلة في القياس عند الأصوليين: د. عبد الحكيم عبد الرحمن السعدي، دار البشائر الإسلامية ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٦م.
٤٤٧ ــ مباحث في علوم القرآن: مناع القطان، مؤسسة الرسالة ــ بيروت، ط ١٩، ١٩٨٣م.
٤٤٨ ــ المبسوط في القراءات العشر: أحمد بن الحسين بن مهران، ت ٣٨١هـ، تحقيق: سبيع حمزة حاكمي، دار القبلة ــ جدة. (لا . ت).
٤٤٩ ــ المبنى والمعنى في الآيات المتشابهات في القرآن الكريم: عبد المجيد ياسين الحميدي، رسالة دكتوراه على الآلة الكاتبة مقدمة إلى كلية الآداب ــ جامعة بغداد، ١٩٩٨م.
٤٥٠ ــ المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين: الآمدي، تحقيق: د. عبد الأمير الأعسم، طبع في ضمن (المصطلح الفلسفي عند العرب).
٤٥١ ــ متشابه القرآن: عبد الجبار بن أحمد القاضي، ت ٤١٥هـ، تحقيق: د. عدنان محمد زرزور، دار التراث ــ القاهرة، ١٩٦٩م.
٤٥٢ ــ المثلث: ابن السيد البطليوسي، تحقيق: د. صلاح مهدي الفرطوسي، دار الرشيد ــ بغداد، ١٩٨١م.
٤٥٣ ــ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: أبو الفتح نصر بن محمد ابن الأثير، ت ٦٣٧هـ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ــ مصر، ١٩٣٩م.

٤٥٤ ــ المجازات النبوية: الشريف الرضي، تحقيق: محمود مصطفى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ــ مصر، ١٩٣٧م.

٤٥٥ ــ المجاز في اللغة العربية: د. مهدي صالح السامرائي، دار الدعوة ــ سورية، ط ٢، ١٩٧٤م.

٤٥٦ ــ المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم بين مجوزيه ومانعيه: د. عبد العظيم المطعني، مطبعة حسان ــ مصر، ١٩٨٥م.

٤٥٧ ــ مجاز القرآن: أبو عبيدة معمر بن المثنى، ت ٢١٠هـ، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٨١م.

٤٥٨ ــ مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية: د. محمد حسين علي الصغير، دار الشؤون الثقافية العامة ــ بغداد، ١٩٩٤م.

٤٥٩ ــ المجاز وأثره في الدرس اللغوي: د. محمد بدري عبد الجليل، دار النهضة العربية ــ بيروت، ١٩٨٢م.

٤٦٠ ــ مجالس ثعلب: أحمد بن يحيى ثعلب، ت ٢٩١هـ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف ــ مصر، ط ٢، ١٩٦٠م.

٤٦١ ــ مجمع البيان في تفسير القرآن: أبو علي الفضل بن حسن الطوسي، ت ٥٤٨هـ، صححه: باسم الرسولي المحلاتي، دار إحياء التراث العربي ــ بيروت. (لا. ت).

٤٦٢ ــ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: علي بن أبي بكر الهيثمي، ت ٨٠٧هـ، دار الكتاب العربي ــ بيروت، ط ٢، ١٩٦٧م.

٤٦٣ ــ المجموع شرح المهذب: النووي، مطبعة الإمام ــ مصر. (لا. ت).

٤٦٤ ــ مجموعة الرسائل الكبرى: ابن تيميّة، دار إحياء التراث العربي ــ بيروت. (لا. ت).

٤٦٥ ــ المجموعة العلمية: د. بكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة ــ الرياض، ط ١، ١٤١٦هـ.

٤٦٦ ــ مجموعة الفتاوى: ابن تيميّة، جمعها: عبد الرحمن بن قاسم وولده محمد، تحقيق: عامر الجزار، وأنور الباز، دار الوفاء ــ الرياض، ط ١، ١٩٩٧م.

٤٦٧ ــ مجموعة فتاوى ابن تيميّة: دار الفكر ــ بيروت، ١٩٨٠م.

٤٦٨ ــ مجموعة فتاوى ورسائل ابن عثيمين: جمع: مهند بن ناصر السليمان، دار عدن، ١٤١٣هـ.

٤٦٩ ــ محاسن التأويل: محمد جمال الدين القاسمي، ت ١٩١٤هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ــ مصر، ط ١، ١٩٥٧م.

٤٧٠ ــ محاضرات الدكتور حسام سعيد النعيمي على طلبة الدراسات العليا/ الدكتوراه/ للعام ١٩٩٧ ــ ١٩٩٨م (مدونتي).

٤٧١ ــ محاضرات الدكتور فاضل السامرائي على طلبة الدراسات العليا/ الدكتوراه/ للعام ١٩٩٧ ــ ١٩٩٨م (مدونتي).

٤٧٢ ــ محاضرات الدكتور محمد ضاري على طلبة الدراسات العليا/ الدكتوراه/ للعام ١٩٩٧ ــ ١٩٩٨م (مدونتي).

٤٧٣ ــ المحاضرات السنية في شرح العقيدة الواسطية: محمد بن صالح العثيمين، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود، مكتبة طبرية ــ الرياض، ط ١، ١٩٩٣م.

٤٧٤ ــ المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها: ابن جني، تحقيق: علي النجدي ناصف، وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، القاهرة، ١٩٦٩م.

٤٧٥ ــ المحصول في علم الأصول: الرازي، تحقيق: طه جابر العلواني، الرياض، ١٩٧٩م.

٤٧٦ ــ مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم: محمد ابن الموصلي، دار الندوة الجديدة ــ بيروت، ١٩٨٤م.

٤٧٧ ــ مختصر مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: محمد بن صالح العثيمين، اعتنى به: فريد بن عبد العزيز الزامل، مؤسسة آسام ــ الرياض، ط ١، ١٩٩٧م.

٤٧٨ ــ المختصر النافع في فقه الإمامية: أبو القاسم جعفر بن الحسن الحلي، ت ٦٧٦هـ، مطبعة النعمان ــ النجف، ١٩٦٦م.

٤٧٩ ــ المخصص: ابن سيده علي بن إسماعيل، ت ٤٥٨هـ، دار الفكر ــ بيروت، ١٩٧٨م.

٤٨٠ ــ مدارج السالكين في منازل إياك نعبد وإياك نستعين: ابن قيم الجوزية، دار الحديث ــ القاهرة. (لا. ت).

٤٨١ ــ مدارك التنزيل وحقائق التأويل: عبد الله بن أحمد النسفي، دار الكتاب العربي ــ بيروت، ١٩٨٢م.

٤٨٢ ــ مدى سلطان الإرادة في الطلاق في شريعة السماء وقانون الأرض خلال أربعة آلاف سنة: د. مصطفى إبراهيم الزلمي، مطبعة العاني ــ بغداد، ١٩٨٤م.

٤٨٣ ــ مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو: د. مهدي المخزومي، دار الرائد العربي ــ بيروت، ١٩٨٦م.

٤٨٤ ــ مذكرة أصول الفقه: الشنقيطي، دار القلم ــ بيروت. (لا. ت).

٤٨٥ ــ المذهب السلفي في اللغة والنحو (ابن تيميّة وابن القيم): د. عبد الفتاح أحمد الحموز، بحث منشور في: مجلة الحكمة عدد ١٤. بريطانيا ــ ليدز، ١٤١٨هـ.

٤٨٦ ــ مرآة الجنان: عبد الله بن أسعد اليافعي، ت ٧٦٨هـ، بيروت، ١٩٧٠م.
٤٨٧ ــ مراتب النحويين: أبو الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي، ت ٣٥١هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة نهضة مصر ــ القاهرة. (لا. ت).
٤٨٨ ــ المزهر في علوم اللغة وأنواعها: السيوطي، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى، وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم. دار الفكر ــ بيروت. (لا. ت).
٤٨٩ ــ مسائل خلافية في النحو: أبو البقاء العكبري، تحقيق: محمد خير الحلواني، منشورات مكتبة الشهباء ــ حلب. (لا. ت).
٤٩٠ ــ مسائل من الفقه المقارن: د. هاشم جميل عبد الله، مطابع التعليم العالي ــ الموصل، ط ١، ١٩٨٩م.
٤٩١ ــ المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، الرياض، ط ١، ١٤١٨هـ.
٤٩٢ ــ المستصفى في علم الأصول: الغزالي، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ١٩٨٣م.
٤٩٣ ــ مسند الإمام أحمد: دار صادر ــ بيروت. (لا. ت).
٤٩٤ ــ المسودة في أصول الفقه: آل تيميّة (أحمد وعبد الحليم وعبد السلام): جمع أحمد بن محمد الحراني، ت ٧٤٥هـ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني ــ القاهرة، ١٩٦٤م.
٤٩٥ ــ المشترك اللغوي نظرية وتطبيقًا: د. توفيق محمد شاهين، مطبعة الدعوة الإسلامية ــ القاهرة، ١٩٨٠م.
٤٩٦ ــ المشترك اللفظي في اللغة العربية: عبد الكريم شديد، رسالة ماجستير على الآلة الكاتبة، مقدمة إلى كلية الآداب ــ جامعة بغداد، ١٩٧٦م.
٤٩٧ ــ مشكل إعراب القرآن: مكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، مطبعة سليمان الأعظمي ــ بغداد، ١٩٧٥م.
٤٩٨ ــ مصادر التشريع الإسلامي ومناهج الاستنباط: د. محمد أديب صالح، المطبعة التعاونية، ١٩٦٨م.
٤٩٩ ــ مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه: عبد الوهاب خلاف، معهد الدراسات العربية العالمية، ١٩٥٥م.
٥٠٠ ــ مصادر الفقه الإسلامي: د. أنور محمود دبور، دار النهضة العربية ــ مصر، ١٩٧٦م.
٥٠١ ــ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي: أحمد بن محمد الفيومي، ت ٧٧٠هـ، تحقيق: د. عبد العظيم الشناوي، دار المعارف ــ مصر، ١٩٧٧م.

٥٠٢ ــ المصنف: عبد الرزاق بن همام الصنعاني، ت ٢١١هـ، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، منشورات المجلس العلمي، ط ١، ١٩٧٢م.
٥٠٣ ــ المصنف في الحديث والآثار: ابن أبي شيبة عبد الله بن محمد، ت ٢٣٥هـ، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر ــ بيروت، ١٩٩٤م.
٥٠٤ ــ مظاهر الانحرافات العقدية: إدريس محمود إدريس، مكتبة الرشد ــ الرياض، ط ١، ١٩٩٨م.
٥٠٥ ــ معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول: حافظ بن أحمد الحكمي، ت ١٣٧٧هـ، تحقيق: عمر بن محمود، دار ابن القيم ــ الدمام، ط ٣، ١٩٩٣م.
٥٠٦ ــ معاني الأبنية في العربية: د. فاضل صالح السامرائي، الكويت، ط ١، ١٩٨١م.
٥٠٧ ــ معاني الحروف: أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، ت ٣٨٤هـ، تحقيق: د. عبد الفتاح إسماعيل شبلي، القاهرة. (لا. ت).
٥٠٨ ــ معاني القرآن: سعيد بن مسعدة الأخفش، ت ٢١٥هـ، تحقيق: د. عبد الأمير الورد، عالم الكتب ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٥م.
٥٠٩ ــ معاني القرآن: يحيى بن زياد الفراء، ت ٢٠٧هـ، تحقيق: الأول: نجاتي والنجار، والثاني: النجار، والثالث: شلبي، عالم الكتب ــ بيروت، ط ٣، ١٩٨٣م.
٥١٠ ــ معاني القرآن وإعرابه: إبراهيم بن السري الزجاج، ت ٣١١هـ، تحقيق: د. عبد الجليل عبده شلبي، المطابع الأميرية، ١٩٧٤م.
٥١١ ــ معاني النحو: د. فاضل صالح السامرائي، الموصل، ١٩٨٩ ــ ١٩٩٠م.
٥١٢ ــ معترك الأقران في إعجاز القرآن: السيوطي، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٨م.
٥١٣ ــ المعتزلة: زهدي جار الله، الدار الأهلية ــ بيروت، ١٩٧٤م.
٥١٤ ــ المعتمد في أصول الفقه: أبو الحسن محمد بن علي البصري، ت ٤٣٦هـ، تحقيق: محمد حميد الله، ومحمد بكر، وحسن حنفي، دمشق، ١٩٦٤م.
٥١٥ ــ معجم الأخطاء الشائعة: محمد العدناني، مكتبة لبنان ــ بيروت، ط ٢، ١٩٨٥م.
٥١٦ ــ معجم الأدباء: ياقوت الحموي، ت ٦٢٦هـ، دار المستشرقين ــ بيروت. (لا. ت).
٥١٧ ــ معجم البلدان: ياقوت الحموي، دار صادر ــ بيروت، ١٩٥٦م.
٥١٨ ــ المعجم العربي نشأته وتطوره: د. حسين نصار، دار مصر للطباعة. (لا. ت).
٥١٩ ــ معجم القراءات القرآنية: د. أحمد مختار عمر، ود. عبد العال سالم مكرم، مطبوعات جامعة الكويت، ط ٢، ١٩٨٨م.

٥٢٠ ــ معجم لغة الفقهاء: د. محمد رواس قلعه جي، ود. حامد صادق قنيبي، دار النفائس ــ بيروت، ط ٢، ١٩٨٨م.
٥٢١ ــ المعجم المختص بالمحدثين: الذهبي، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، مكتبة الصديق ــ الطائف، ط ١، ١٩٨٨م.
٥٢٢ ــ معجم المصطلحات البلاغية وتطورها: د. أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٣ ــ ١٩٨٧م.
٥٢٣ ــ معجم المعاجم: أحمد الشرقاوي إقبال، دار الغرب الإسلامي ــ بيروت، ١٩٨٧م.
٥٢٤ ــ معجم مفردات ألفاظ القرآن: الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، ت ٥٠٢هـ، تحقيق: نديم مرعشلي، دار الفكر ــ بيروت، ١٩٧٢م.
٥٢٥ ــ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي: فسنك، ليدن، ١٩٥٥م.
٥٢٦ ــ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث ــ القاهرة، ١٩٨٨م.
٥٢٧ ــ معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي ــ بيروت. (لا. ت).
٥٢٨ ــ معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار: الذهبي، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، مصر، ١٩٦٩م.
٥٢٩ ــ معيار العلم: الغزالي، تحقيق: د. سليمان دنيا، مصر، ١٩٦٩م.
٥٣٠ ــ المغرب في ترتيب المعرب: أبو الفتح ناصر بن عبد السيد المطرزي، ت ٦١٦هـ، دار الكتاب العربي ــ بيروت. (لا. ت).
٥٣١ ــ المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني: ابن قدامة المقدسي، دار الفكر ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٥م.
٥٣٢ ــ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ابن هشام الأنصاري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية ــ صيدا، ١٩٨٧م.
٥٣٣ ــ مفاتيح الغيب (التفسير الكبير): الرازي، المطبعة البهية المصرية، ١٩٣٨م.
٥٣٤ ــ مفاهيم الألفاظ ودلالتها عند الأصوليين: بشير مهدي الكبيسي، رسالة دكتوراه على الآلة الكاتبة، مقدمة إلى كلية الشريعة ــ جامعة بغداد، ١٩٩١م.
٥٣٥ ــ مفتاح العلوم: يوسف بن أبي بكر السكاكي، ت ٦٢٦هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ــ مصر، ١٩٣٧م.
٥٣٦ ــ مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول: محمد بن أحمد التلمساني، ت ٧٧١هـ، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ١٩٨٣م.

٥٣٧ ـ المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات: محمد عبد الرحمن المغراوي، دار طيبة ـ الرياض، ١٩٨٥م.
٥٣٨ ـ المفصل في علم العربية: الزمخشري، مطبعة التقدم ـ مصر، ١٣٢٣هـ.
٥٣٩ ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: أبو الحسن الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ط ١، ١٩٥٠م.
٥٤٠ ـ مقاييس اللغة: ابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر ـ بيروت، ١٩٧٩م.
٥٤١ ـ المقتصد في شرح الإيضاح: عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: د. كاظم بحر المرجان، دار الرشيد ـ بغداد، ١٩٨٢م.
٥٤٢ ـ المقتضب: المبرد، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب ـ بيروت. (لا. ت).
٥٤٣ ـ مقدمة في أصول التفسير: ابن تيميّة، تحقيق: محمود محمد نصار، مطبعة منير ـ بغداد. (لا. ت).
٥٤٤ ـ مقدمة لدرس لغة العرب: عبد الله العلايلي، المطبعة العصرية ـ بيروت. (لا. ت).
٥٤٥ ـ المقرب: ابن عصفور، تحقيق: أحمد عبد الستار الجواري، وعبد الله الجبوري، مطبعة العاني ـ بغداد، ١٩٧١م.
٥٤٦ ـ المكتفى في الوقف والابتدا: الداني، تحقيق: جايد زيدان، بغداد، ١٩٨٣م.
٥٤٧ ـ الملل والنحل: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ت ٥٤٨هـ، تحقيق: محمد سيد كيلاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ـ مصر، ١٩٦١م.
٥٤٨ ـ الممتع في التصريف: ابن عصفور، تحقيق: فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، ط ١، ١٩٧٩م.
٥٤٩ ـ منازل الحروف: الرماني، تحقيق: د. مصطفى جواد، ويوسف يعقوب مسكوني، طبع في ضمن (رسائل في النحو واللغة)، بغداد، ١٩٦٩م.
٥٥٠ ـ من أسرار اللغة: د. إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة، ط ٤، ١٩٧٢م.
٥٥١ ـ من أعلام العارفين: صادق محمود الجميلي، دار الأنبار ـ بغداد، ط ٢، ١٩٩٠م.
٥٥٢ ـ مناقب الشافعي: البيهقي، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث ـ القاهرة، ط ١، ١٩٧٠م.
٥٥٣ ـ مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد عبد العظيم الزرقاني، ت ١٣٦٧هـ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ـ مصر، ١٩٤٣م.

٥٥٤ ـ المنجد في اللغة والأعلام: دار المشرق ـ بيروت، ط ٢٩، ١٩٨٦م.

٥٥٥ ـ المنخول من تعليقات الأصول: الغزالي، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق ـ ١٩٧٦م.

٥٥٦ ـ منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث: د. عادل فاخوري، دار الطليعة ـ بيروت، ط ١، ١٩٨٠م.

٥٥٧ ـ منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز: الشنقيطي، طبع في الجزء التاسع والأخير من تفسيره: (أضواء البيان).

٥٥٨ ـ منهاج السنة النبوية: ابن تيميَّة، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط ١، ١٩٨٦م.

٥٥٩ ـ منهج ابن تيميَّة في التفسير: سعدي أحمد زيدان، رسالة دكتوراه على الآلة الكاتبة، مقدمة إلى كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد، ١٩٩٨م.

٥٦٠ ـ المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد: عبد الرحمن بن محمد العليمي، ت ٩٢٨هـ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، عالم الكتب، بيروت، ط ١، ١٩٨٣م.

٥٦١ ـ منهج ودراسات لآيات الصفات: الشنقيطي، الكويت، ط ٤، ١٩٨٤م.

٥٦٢ ـ الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري: الحسن بن بشر الآمدي، ت ٣٧٠هـ، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف ـ مصر، ١٩٦٠م.

٥٦٣ ـ الموافقات: الشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان ـ السعودية، ط ١، ١٩٩٧م.

٥٦٤ ـ الموطأ: الإمام مالك بن أنس، ت ١٧٩هـ، رواية يحيى بن يحيى الليثي، تحقيق: أحمد راتب عرموش، دار النفائس ـ بيروت، ط ١، ١٩٨٧م.

٥٦٥ ـ موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة: د. عبد الرحمن بن صالح المحمود، مكتبة الرشد، الرياض، ط ٢، ١٩٩٥م.

٥٦٦ ـ موقف النحاة من الاحتجاج بالحديث الشريف: د. خديجة الحديثي، دار الرشيد ـ بغداد، ١٩٨١م.

٥٦٧ ـ ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه: محمد بن أحمد السمرقندي، ت نحو ٥٣٩هـ، تحقيق: د. عبد الملك عبد الرحمن السعدي، مطبعة الخلود، بغداد، ١٩٨٨م.

٥٦٨ ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال: الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة ـ بيروت، ١٩٦٢م.

٥٦٩ ـ نبذة عن حياة الشيخ محمد بن صالح العثيمين: وليد بن أحمد الزبيري، بحث منشور في ضمن مجلة الحكمة، العدد ٢، بريطانيا، ليدز، ١٤١٤هـ.

٥٧٠ ـ النبوات: ابن تيميَّة، دار القلم ـ بيروت. (لا. ت).
٥٧١ ـ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: يوسف ابن تغري بردي، ت ٨٧٤هـ، المؤسسة المصرية، ١٩٦٣م.
٥٧٢ ـ النحو الوافي: عباس حسن، دار المعارف ـ مصر، ط ٤.
٥٧٣ ـ نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر: ابن الجوزي، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ط ١، ١٩٨٤م.
٥٧٤ ـ نزهة الألباء في طبقات الأدباء: أبو البركات ابن الأنباري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة المدني ـ مصر. (لا. ت).
٥٧٥ ـ نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر: عبد القادر بن مصطفى بدران الدومي، دار الكتب العلمية ـ بيروت. (لا. ت).
٥٧٦ ـ نشأة النحو وتأريخ أشهر النحاة: محمد الطنطاوي، تعليق: عبد العظيم الشناوي، ومحمد عبد الرحمن الكردي، مطبعة السعادة، ط ١، ١٩٦٨م.
٥٧٧ ـ نشر البنود على مراقي السعود: عبد الله بن إبراهيم العلوي، ت ١٢٣٥هـ، مطبعة فضالة المحمدية ـ المغرب. (لا. ت).
٥٧٨ ـ النشر في القراءات العشر: ابن الجزري، تحقيق: علي محمد الضباع، دار الفكر ـ بيروت. (لا. ت).
٥٧٩ ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين الخطيب: أحمد بن محمد المقَّري، ت ١٠٤١هـ، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر ـ بيروت، ١٩٦٨م.
٥٨٠ ـ نقض الإمام أبـي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عزَّ وجلَّ من التوحيد: عثمان بن سعيد الدارمي، تحقيق: د. رشيد بن حسن الألمعي، مكتبة الرشد ـ الرياض، ط ١، ١٩٩٨م.
٥٨١ ـ نقض المنطق: ابن تيميَّة، تحقيق: محمد بن عبد الرزاق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمن، ومحمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية ـ القاهرة، ط ١، ١٩٥١م.
٥٨٢ ـ النكت في إعجاز القرآن: الرماني، تحقيق: محمد خلف الله، ود. محمد زغلول سلام، طبع في ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، دار المعارف ـ مصر، ط ٢، ١٩٦٨م.
٥٨٣ ـ نكت الهميان في نكت العميان: خليل بن أيبك الصفدي، ت ٧٦٤هـ، تحقيق: أحمد زكي بك، المطبعة الجمالية ـ مصر، ١٩١١م.
٥٨٤ ـ نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: الرازي، تحقيق: د. إبراهيم السامرائي، ود. محمد بركات حمدي، دار الفكر ـ عمان، ١٩٨٥م.

٥٨٥ ــ النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد، ت ٦٠٦هـ، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية ــ بيروت. (لا. ت).
٥٨٦ ــ النهر الماد من البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي، تقديم وضبط: بوران الضناوي، وهديان الضناوي، دار الجنان ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٧م.
٥٨٧ ــ النواسخ في كتاب سيبويه: حسام سعيد النعيمي ــ بغداد، ١٩٧٧م.
٥٨٨ ــ النور السافر عن أخبار القرن العاشر: عبد القادر العيدروسي، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٥م.
٥٨٩ ــ نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار: الشوكاني، دار الحديث ــ القاهرة.
٥٩٠ ــ الهاشميات: الكميت بن زيد الأسدي، ت ١٢٦هـ، بشرح الرافعي محمد محمود، مطبعة شركة التمدن. (لا. ت).
٥٩١ ــ هدية العارفين: إسماعيل باشا، استانبول، ١٩٦٤م.
٥٩٢ ــ همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربية: السيوطي، تصحيح: محمد بدر الدين النعساني، دار المعرفة ــ بيروت. (لا. ت).
٥٩٣ ــ الوافي بالوفيات: صلاح الدين الصفدي، تحقيق: مجموعة من العلماء، دار صادر ــ بيروت. (لا. ت).
٥٩٤ ــ الوجوه والنظائر في القرآن الكريم: هارون بن موسى، ت ق ٢هـ، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، دار الحرية للطباعة ــ بغداد، ١٩٨٨م.
٥٩٥ ــ الوجوه والنظائر في القرآن الكريم تأريخ وتطور: عبد الرحمن مطلك الجبوري، رسالة ماجستير على الآلة الكاتبة، مقدمة إلى كلية الآداب ــ جامعة بغداد، ١٩٨٦م.
٥٩٦ ــ الوجيز في أصول الفقه: د. عبد الكريم زيدان، دار إحسان، ١٩٩٥م.
٥٩٧ ــ الورقات في أصول الفقه: الجويني، تحقيق: محمد أنيس مهرات، الآثار الإنسانية للتوزيع ــ حمص، ط ١، ١٩٩٨م.
٥٩٨ ــ الوساطة بين المتنبي وخصومه: علي بن عبد العزيز الجرجاني، ت ٣٩٢هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، منشورات المكتبة العصرية ــ بيروت. (لا. ت).
٥٩٩ ــ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: أحمد بن محمد بن خلكان، ت ٦٨١هـ، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر ــ بيروت، ١٩٧٧م.

❑❑❑

٦ ـ فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

❑❑❑